PUEBLOS Y CIVILIZACIONES

AKAL

ÉDOUARD WILL

EL MUNDO GRIEGO Y EL ORIENTE

TOMO I. EL SIGLO V (510-403)

Acceso Abierto

PUEBLOS Y CIVILIZACIONES

AKAL

ÉDOUARD WILL

EL MUNDO GRIEGO Y EL ORIENTE

TOMO I. EL SIGLO V (510-403)

Desde el final del siglo V, fundamentalmente marcado por la conclusión de la larga guerra del Peloponeso, hasta la paz de Apamea en el primer tercio del siglo II a.C., asistimos al despliegue de la historia política, económica, social y cultural de los distintos Estados sucesivamente hegemónicos en la historia de Grecia, desde el primer período del dominio espartano al triunfo del reino macedonio, la conquista de Oriente bajo el impulso de Alejandro, y la historia subsiguiente de los reinos diadocos hasta la crisis que experimenta el helenismo en la época de Filipo V y Antíoco III. Un período crucial no sólo en la historia griega, sino también en la formación y configuración de las instituciones y los conceptos fundamentales que alimentarán durante siglos a Occidente desde este primer momento de expansión: es decir, la crisis de la *polis*, que se concreta tanto en el terreno de lo político como en el de lo artístico y religioso, el nuevo concepto helenístico de realeza, y la extensión de una forma de humanismo que por vez primera se concibe como prolongación –pero también como escisión, conciencia de la conservación y de la «pérdida»– respecto a un mundo que, ahora, se considera y experimenta como «clásico».

creative commons

PUEBLOS Y CIVILIZACIONES
HISTORIA GENERAL

EL MUNDO GRIEGO Y EL ORIENTE

ÉDOUARD WILL

TOMO I

EL SIGLO V (510-403)

Traducción
F.co Javier Fernández Nieto

akal
CLÁSICOS

Maqueta: RAG

Título original: *Le monde grec et l'Orient*
Tome I. *Le ve siècle (510-403)*

Creative Commons

© Presses Universitaires de France, 1972, 1989
Para todos los países de habla hispana.
© Ediciones Akal, S. A. 1997
Los Berrocales del Jarama
Apartado 400 - Torrejón de Ardoz
Tels.: 656 56 11 - 656 51 57
Fax: 656 49 11
Madrid - España
ISBN: 84-460-0467-4
Depósito legal: M. 5.134-1997
Impreso en Grefol, S.A.
Móstoles (Madrid)

PRÓLOGO

Cuando Maurice Crouzet me confió, en 1964, la reedición del segundo tomo de Pueblos y Civilizaciones*, *permitiéndome diseñar mi labor tal como yo juzgase necesario, en principio proyecté respetar hasta donde fuera posible el texto de mis predecesores, Pierre Roussel y Paul Cloché, y limitarme a incorporar los complementos bibliográficos precisos y las imprescindibles correcciones que reclama la evolución de nuestros conocimientos. Pero pronto reparé –pues tantas cosas han cambiado desde 1928– en que, a fuerza de enmendar el viejo texto mediante correcciones y añadidos, habría acabado por realizar un texto espurio, tan irrespetuoso con el pensamiento y la memoria de mis antecesores como insatisfactorio para mí mismo. Resolví entonces proceder a una refundición total de la obra. El resultado más*

---

* *N. del T.:* La 3.ª edición francesa de este manual (1989) contiene, en las págs. 709-722, una serie de Complementos Bibliográficos (de 1972 a 1987) a las notas que figuran a pie de página, puesto que éstas se mantienen de idéntica manera a como aparecieron en la 1.ª edición (1972). Para comodidad del lector, incluimos aquí la presentación escrita por Ed. Will a tales Complementos, no sin advertir que hemos procedido a refundir toda esa bibliografía dentro de las notas a las que se destina.

Presentación de los Complementos Bibliográficos: «El que con motivo de la 3.ª edición de esta obra ofrezca un texto inalterado de la misma no significa, desde luego, que lo considere definitivo: nunca podrá escribirse nada definitivo sobre la historia y la civilización del siglo V griego, época renuente a un conocimiento exacto y, por consiguiente, a toda interpretación irrefutable. El presente libro no puede pretender otra cosa sino presentar lo que yo creía saber, en bruto, de esta época y del modo en que me la figuraba durante los años en que estuve trabajando en ella. Sin duda habría que reconsiderar muchas cuestiones, pero mis inquietudes científicas han tomado una vía distinta a la del siglo V desde el mismo día en que puse punto final a estas páginas. La documentación apenas ha crecido desde entonces, pero la bibliografía no ha cesado de aumentar, y, hay que decirlo bien claro, de una manera a menudo frustrante. Pues, frente a algunos trabajos que han aportado novedades en forma de correcciones de detalle o de conjeturas que merecen reflexión, frente a unas pocas actualizaciones o síntesis parciales sobre diversos aspectos de la civilización griega (y no incluyo aquí a los manuales destinados a la enseñanza que han visto la luz en distintos países), qué cantidad de artículos que no hacen, poco más o menos, sino recolar conocimientos adquiridos o problemas desesperados, y algunos de ellos funcionan prácticamente como competiciones deportivas entre eruditos... El lector curioso tiene, sin embargo, derecho a estar informado de cuanto se escribe: a los complementos bibliográficos de la 2.ª edición (1980, pp. 709-715) he añadido lo esencial de lo que se ha publicado en estos últimos años, aun cuando confieso no haberlo leído todo –tarea a la que me apliqué durante los años en que tuve a mi cargo, en la *Revue Historique,* los "Bulletins d'Histoire Grecque", el último de los cuales apareció en 1980 (tomo CCLXII/2)–. Mis complementos bibliográficos no encierran pues, mayor pretensión que constituir un repertorio que esté, en la medida de lo posible, al día. Hay un punto, no obstante, sobre el que me he abstenido de multiplicar las referencias recientes: la historia militar, sobre el que ahora puede verse R. Lonis, "La guerre en Grèce. Quinze années de recherche: 1968-1983", *R.E.G.,* XCVIII, 1985, pp. 321 ss., al que remito aquí, de una vez por todas, para lo relativo al conjunto del siglo V».

notable de esa reforma es que la primitiva edición se ha extendido y desdoblado en dos volúmenes; el primero de los cuales, que ahora ofrecemos al público, comprende el siglo V *a.C. exclusivamente, mientras que el siguiente tratará de los siglos* IV *y* III*, hasta la paz de Apamea.*

Por lo que atañe al presente volumen, cuya redacción he asumido personalmente, le será fácil al lector distinguir que obedece a una concepción muy diferente de la que se adoptó en 1928. He considerado más cómodo, en particular, reunir en la primera parte toda la historia de los acontecimientos políticos del 510 al 403 y reservar para la segunda los aspectos esenciales de la civilización griega del siglo V *–aquellos, al menos, que me ha parecido indispensable abordar en profundidad en un libro como éste–. Pues, aunque corra el riesgo de sufrir ese reproche, he sacrificado bastantes cosas importantes, pero que el lector contemporáneo puede encontrar hoy sin problemas en otras obras. Sólo después de grandes vacilaciones he efectuado esta selección: sobre este punto me explico más abajo, páginas 367 y ss.*

Las indicaciones bibliográficas no encierran pretensiones de exhaustividad: la realidad es que, en nuestros días, se escriben tantas páginas que ya no cabe leerlo todo –hace falta escoger de acuerdo con nuestras preferencias–. En la medida en que trabajos más modernos han reemplazado a los antiguos, he omitido cualquier referencia a estos últimos. Respecto a los trabajos recientes, he procurado citar lo esencial de cuanto yo conocía hasta el año 1969 –las referencias a trabajos publicados en 1970 constituyen excepción–. Una referencia a un trabajo citado no implica necesariamente mi adhesión. Como la redacción de este libro se ha dilatado por más de seis años, en las bibliografías figuran a menudo referencias posteriores a la redacción de mi texto. Por lo general, con el paso de los años no introduje correcciones a lo que ya estaba escrito, sino cuando me daba formalmente cuenta de haber sufrido errores; sin embargo, no modifiqué mis opiniones si encontraba otras divergentes, más discutibles. Por lo demás, de empeñarnos en recorrer siempre la cúspide del progreso nunca finalizaríamos nada, y la naturaleza de la tarea que yo había aceptado me exigía poner un término. El estilo de la colección evita las discusiones eruditas: me he contentado con hacer alusión a algunas de ellas que someten rigurosamente a discusión las perspectivas generales, singularmente en materia de cronología. A la vista de que tales discusiones no hallan, por ahora, conclusión, he adoptado respecto a las mismas una actitud conservadora, pero que no implica certeza por mi parte.

Si, en los años futuros, las críticas recibidas o los nuevos descubrimientos me convencen de fallos que haya podido cometer en este libro, me ocuparé de señalarlos en mis contribuciones a la Revue Historique; *el poder expresarme en sus páginas con absoluta libertad nuevamente lo debo a la confianza de Maurice Crouzet: que encuentre aquí el reflejo del agradecimiento que le debo, en los dos ámbitos para los que ha solicitado mis servicios, tanto por esa confianza como por aquella libertad.*

Édouard Will

ABREVIATURAS

A.J.A.	*American Journal of Archaeology.*
A.J.Ph.	*American Journal of Philology.*
A.Cl.	*L'Antiquité Classique.*
Ath.	*Athenaeum.*
B.C.H.	*Bulletin de Correspondance Hellénique.*
BENGTSON, *Staatsverträge*	*Die Staatsverträge des Altertums*, zweiter Band: *Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v.Chr.*, bearbeitet von H. BENGTSON (Munich-Berlín, 1962).
Cl.Ph.	*Classical Philology.*
Cl.Q.	*The Classical Quarterly.*
Cl.R.	*The Classical Review.*
Gymn.	*Gymnasium.*
Hist.	*Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte.*
Hist. Ztschft.	*Historische Zeitschrift.*
IG	*Inscriptciones Graecae.*
J.H.S.	*Journal of Hellenic Studies.*
MEIGGS-LEWIS	*A selection of Greek historical Inscriptions to the end of the fifth Century B.C.*, edited by R. MEIGSS and D. LEWIS (Oxford, 1969).
Mnem.	*Mnemosyne. Bibliotheca classica batava.*
P. del P.	*La Parola del Passato.*
PW	PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart, 1892 ss.).
R.E.A.	*Revue des Études anciennes.*
R.E.G.	*Revue des Études Grecques.*
R.F.	*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.*
R.H.	*Revue Historique.*
R.I.D.A.	*Revue internationale des Droits de l'Antiquité.*
R.Ph.	*Revue de Philologie et d'Histoire ancienne.*
T.A.P.A.	*Transactions and Proceedings of the American Philological Association.*
V.D.I.	*Vestnik drevnei Istorii.*

INTRODUCCIÓN

El lector observará fácilmente que si bien el área geográfica que pretende abarcar el presente volumen es la misma que abarcaba el volumen precedente, la importancia otorgada a sus diversos elementos ha cambiado por completo, hasta el punto de que el mundo oriental queda oscurecido en beneficio del mundo griego. No es sino la consecuencia de la edificación del inmenso Imperio Persa que, al englobar los solares de las grandes civilizaciones anteriores dentro de las inciertas fronteras que le fijaron, sucesivamente, Ciro (Kurash, 559-530), Cambises (Kambujiya, 530-522) y Darío I (Darayavaush, a partir de 522), había puesto término en cierto modo a milenios de historia de Oriente. De estos territorios, los más importantes, como Egipto, Siria-Fenicia, Mesopotamia, pero también otros peor conocidos, como Anatolia, son simples dependencias de los soberanos iranios: desde las estepas del Aral, desde los contrafuertes himalayos y desde los confines de la India hasta el Mediterráneo, del mar Negro y de Armenia hasta el golfo Pérsico, al mar Rojo y a las cataratas del Nilo, en lo sucesivo forma para nosotros un solo Imperio del que ocuparnos. La importancia histórica de esta unificación política del Próximo y Mediano Oriente no debería escapar a nadie. Mas, por una deplorable paradoja, el mayor de todos los Imperios orientales (a reserva del de Alejandro), cuya función unificadora destacará principalmente por medio del Estado que habrá de sucederle, es también el peor conocido. Pasada la época de los grandes conquistadores, cuyo empuje se verá frenado en Salamina y Platea, el Imperio Persa pasa a convertirse para nosotros en una entidad brumosa; se aprecia perfectamente que su mera existencia ejerce un peso sobre el mundo contemporáneo, pero de ahora en adelante resulta imposible volver a urdir una historia coherente y continua del mismo. Después de secar las fuentes documentales que brotaban de los antiguos Estados cuya vida sofocaron, los persas no las reemplazaron por otras: al no haber creado una literatura, y vista su avaricia a la hora de confeccionar inscripciones oficiales, su historia siempre se nos presenta, en enjutos fragmentos, vista desde el exterior –y fundamentalmente por los ojos de los griegos, es decir, por personas que sólo conocían bien la franja occidental de aquel Imperio–. Si el «Oriente» no ocupa en este volumen más que un lugar relativamente modesto, no se trata de desdén ni de negligencia, sino de imposibilidad de encontrarle mayor acomodo.

En cambio, el mundo griego recibe la parte del león, y este fenómeno posee, evidentemente, relación con el oscurecimiento contemporáneo del Oriente asiático y egipcio. Sin duda, fue sólo su evolución interna –a la que contribuyeron fructíferamente los contactos con Oriente– la que permitió a la civilización griega alcanzar su madurez en torno a la misma época en que los iranios se posaban en el Mediterráneo; pero tal coincidencia se tradujo, asimismo, en una confrontación que, por el carácter dramático y, a la postre, trágico que llegó a adquirir entre 500 y 479 a.C., debía revelarse particularmente fecunda. Constituye una banalidad afirmar que las Guerras Médicas representaron la gran crisis positiva de la historia de la civilización griega, la que liberó cuanto hasta entonces se hallaba en gestación, la que determinó que los helenos adquirieran decisiva conciencia de su propia originalidad y autorizó la eclosión política, artística e intelectual del siglo V. Sin embargo, constituye otra banalidad afirmar que, en breve plazo, todo ello había de quedar hasta cierto punto comprometido por esa otra crisis, esta vez negativa, que conoció el mundo griego del 431 al 404 durante la Guerra del Peloponeso. Dos crisis encuadran, pues, la materia propia de este volumen; dos crisis griegas, la primera de las cuales contribuye al eclipse del Oriente asiático, mientras que la segunda propiciaría su vuelta a escena. Será en el siguiente volumen en donde el panorama del mundo antiguo recobrará toda la amplitud del volumen precedente: el protagonismo corresponde de nuevo a los helenos, enterradores y herederos de los soberanos persas.

LIBRO PRIMERO

HISTORIA GENERAL

PRIMERA PARTE

EL IMPERIO PERSA Y EL MUNDO GRIEGO EGEO EN LA VÍSPERA DE LAS GUERRAS MÉDICAS

CAPÍTULO PRIMERO

EL IMPERIO PERSA[1]

La crisis que finalizó con la subida al poder de Darío I, representante de una rama colateral de los Aqueménidas, ha sido estudiada en el volumen precedente. Pero, más que de la represión de las revueltas y de las campañas dirigidas a distanciar nuevamente las fronteras del Imperio, Darío puede ufanarse de haber dotado a aquel Imperio de una organización que duró tanto tiempo como la dinastía y que, en sus líneas maestras, debía recoger Alejandro para transmitirla a sus propios sucesores: por consiguiente, su obra tiene que ser considerada no en sí misma, sino en la perspectiva de la historia universal.

I.–ORGANIZACIÓN DEL IMPERIO PERSA[2]

Antes de Heródoto fue el propio Darío quien, en sus inscripciones, enumeró los pueblos, los países y las circunscripciones administrativas de

---

[1] OBRAS DE CONSULTA GENERALES.– Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, 1, 5.ª ed., Stuttgart, 1954; P. G. Junge, *Dareios der Grosse, König der Perser*, Leipzig, 1944 (demasiado impregnada, por desgracia, de ideología «aria» y «nórdica»); A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948; R. Girshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, París, 1951; H. S. Nyberg, «Das Reich der Achämeniden», en *Historia Mundi*, III, Berna, 1954, pp. 56 ss.; A. Pagliaro, «Iran antico», en *Le civiltà dell'Oriente*, I, Roma, 1956, pp. 405 ss.; M. A. Dandamaev, *Persien unter den ersten Achämeniden (6. Jht. v. Chr.)*, Wiesbaden, 1976 (excede el siglo VI) *The Persian empire*, Londres, 1982; R. N. Frye, *The History of Ancient Iran*, Munich, 1983; «Journées d'Etudes sur l'Asie Mineure», *R.E.A.*, LXXXVII, 1-2, 1985 (hay diferentes trabajos que abordan la época aqueménida y, más concretamente, el siglo V).

[2] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota anterior, puede verse: sobre la monarquía y los órganos del Estado, G. Widengren. «The sacred kingship of Iran», *Numen*, suppl. IV, 1959, pp. 242 ss.; P. J. Junge, «Hazarapatis. Zur Stellung des Chiliarchen der königlichen Leibwache im Achämenidenstaat», *Klio*, XXXIII, 1940, pp. 13 ss.; F. Lehmann-Haupt, *s.v.* Satrap, PW, II A 1 (1921), col. 82-136; O. Leuze, *Die Satrapieneinteilung in Syrien und im Zweistromland von 520-320*, Halle, 1935; P. J. Junge, «Satrapie und Natio. Reichsverwaltung und Reichspolitik im Staate Dareios'I», *Klio*, XXXIV, 1941, pp. 1 ss. (la segunda parte de esta importante memoria nunca se ha publicado); G. Walser, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über*

su Imperio; esas listas permiten trazar a grandes rasgos el cuadro del Estado persa. Su núcleo estaba formado por los altos países que se extendían desde el Caspio al golfo Pérsico: Media, Susiana (Elam), Persia propiamente dicha. De estos tres países, Media pierde decididamente la supremacía bajo el reinado de Darío: el papel que había desempeñado en la insurrección del 522 movió al nuevo rey a rebajar a su capital, Ecbatana, al rango de residencia de verano y a transferir el centro del Estado más al sur. En Persia, Ciro ya había fundado Pasagarda *(Parsagada,* «campo de los persas»), en donde se hizo inhumar. Darío fundó allí Parsa (Persépolis para los griegos), en cuyas cercanías, en Naqsh-i-Rustam, recibieron desde entonces sepultura los reyes persas; pero Persépolis se encontraba demasiado apartada para hacer de ella una capital cómoda, y nunca fue más que el centro religioso del Imperio. Antes incluso de emprender los trabajos de Persépolis, Darío había instalado los servicios centrales en la vieja capital elamita de Susa, tocando a Irán y a los países de la Baja Mesopotamia: los griegos nunca conocieron otra capital real de los persas más que ésta. Por el noroeste, el Imperio alcanzaba el Cáucaso, el mar Negro y el Egeo; por el oeste incluía todo el Creciente Fértil, de Babilonia a Palestina, pasando por Asiria, Siria y Fenicia y prolongándose hasta Egipto (y, de forma más bien teórica, hasta Libia). Al noroeste comprendía los países que se extienden desde el Caspio al Yaxartes (Sir Daria), mientras que por el sureste Darío añadió a Gandara, ya ocupada por Ciro, la llanura del Indo.

Era un enorme dominio, cuya superficie cabe cifrarla, en números redondos, en tres millones de kilómetros cuadrados –pero esencialmente un dominio heterogéneo, tanto por la configuración geográfica, que contraponía altas mesetas, montañas, llanuras de aluvión, desiertos, como por su abigarrada composición étnica y la diversidad de civilizaciones en él yuxtapuestas. Lograr que cohabitaran pacíficamente pueblos tan distintos como los iranios, los semitas (unos y otros divididos en muchos grupos), los egipcios, los indios, los griegos, etc., pueblos separados, sin hablar de las distancias, por sus modos de vida, sus religiones, sus lenguas, constituía una tarea que Ciro y Cambises sólo habían llegado a esbozar, obte-

---

den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe, Berlín, 1966; P. Frei y K. Koch (ed.), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich,* Göttingen, 1984; O. Bucci, *L'impero persiano come ordinamento giuridico sovranazionale. I: Classi sociali e forme di dependenza giuridica e socio-economica,* Roma, 1984; Th. Petit, «La réforme impériale et l'expédition européenne de Darius Ier», *A.C.,* LIII, 1984, pp. 35 ss.; Eadem, «La date de la réforme impériale de Darius Ier et de son expédition européenne. Nouvelle contribution», *Les Et. Class.,* LV, 1987, pp. 175 ss.

Sobre el Irán nororiental y las estepas adyacentes: S. P. Tolstov, *Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur,* Berlín, 1953, cap. VI; V. M. Masson, «Drevnezemledel'tcheskaia Kultura Margiany», *Mater. i Issledov. po Arkheol. SSSR* 73, 1959, 2.ª parte, cap. III.

Sobre las lenguas del Imperio: K. Hoffmann y W. B. Henning, *Handbuch der Orientalistik: IV Iranisttik; 1. Linguistik,* Leiden, 1958.

Sobre la moneda: D. Schlumberger, *L'argent grec dans l'empire achéménide,* París, 1953.

niendo un éxito que se manifestaba inseguro a causa de la crisis originada por la muerte de Cambises. Darío tuvo el mérito de proporcionar una solución duradera a este problema combinando la tradición real irania y la experiencia milenaria de los Imperios (Asirio, Neobabilonio, Egipcio) cuyos restos habían caído bajo su férula.

Por sí sola la realeza irania no poseía las propiedades necesarias para asegurar la cohesión del conjunto, pues albergaba una serie de rasgos que han llevado a calificarla de «feudal». Las circunstancias del acceso de Darío al trono todavía muestran huellas de la práctica de la elección del soberano, con intervención de presagios divinos: tales condiciones impedían el asentamiento de un poder absoluto, puesto que el rey debía contar con las grandes familias que le habían proporcionado el poder y quedaban ligadas al monarca mediante un juramento de fidelidad personal; la fidelidad de la nobleza persa seguirá siendo siempre una de las bases de la monarquía y nunca excluirá un cierto gradó de influencia de los jefes de esta aristocracia sobre los soberanos, quienes, en vez de Reyes pura y simplemente, serán «Reyes de Reyes» o «Grandes Reyes», título que confiere alguna relatividad a su poder. Al contrario que el faraón, el rey persa no es un dios, pero fue considerado –¿hay que reconocer en este hecho influencias mesopotámicas transmitidas por los medos?– como el representante en la tierra de los dioses, y más concrectamente del gran dios iranio Ahura-Mazda, lo que le otorga una sacralidad y una inviolabilidad que se ven reflejadas en el ceremonial áulico: inaccesible al vulgo, al rey sólo está permitido acercarse ejecutando la prosternación, esa *proskynesis* que los griegos interpretaron equivocadamente como un signo de verdadera divinidad y que no es, sin embargo, más que una manifestación de reverencia ante el resplandor luminoso de la sacralidad real. Puesto que su poder era tenido por la emanación de la potencia cósmica de Ahura-Mazda, el rey está considerado como el dueño del mundo, el que desencadena la guerra al igual que asegura la paz y la prosperidad. En ello se encierra una ideología monárquica que hunde sus raíces en las más antiguas concepciones de los iranios, pero no borra totalmente los aspectos «feudales» de la realeza.

Aunque válida para los persas y el resto de los iranios, esta ideología no podía garantizar por sí misma la cohesión entre los pueblos con diferentes tradiciones a quienes los persas habían sometido como conquistadores. Es cierto que el respeto mostrado generalmente por los persas hacia las tradiciones de sus súbditos extranjeros podía, en determinados casos, favorecer un tipo de unión personal. Cambises y Darío fueron faraones de Egipto y los primeros Aqueménidas asumieron, igualmente, la realeza nacional de Babilonia. Mas tales experiencias, que no impidieron los desórdenes públicos y que no hallaron continuación, no era posible transferirlas a todos los países. De hecho, la solidez de la dominación persa estaba subordinada a la creación de una administración centralizada, generadora de copiosas rentas, fuente a su vez de poder. Para construir una administración así, la tradición irania no ofrecía ningún modelo y la inspiración sólo podía llegar de los viejos estados mesopotamios o egip-

cio. No obstante, tales ejemplos entrañaban su riesgo, pues la historia de los imperialismos mesopotamios o egipcio estaba jalonada por continuas revueltas; resultaba imposible extraer de ahí, para aplicarlo en Irán, un sistema coherente, ya que el absoluto despotismo de los lugares de donde procedía entraba en contradicción con las tendencias feudales de los pueblos iranios. La solución adoptada por Darío consistió en extender por todo el Imperio unos cuadros provinciales homogéneos y colocar al frente a miembros de la aristocracia irania que estaban atados a su persona: los gobernadores llevaban el título de «protector de la realeza», *khshatrapavan,* convertido por los griegos en la forma *satrapes*, de la que derivaron, para designar a las provincias, el nombre de «satrapía». De esta manera lograban conciliar más o menos la tradición persa del juramento personal de los grandes al rey y la necesidad de unificar las estructuras del Imperio.

No podemos determinar con exactitud el número de satrapías, pues nunca se ha producido una valoración unánime sobre la relación entre la lista herodotea de 20 circunscripciones fiscales (en las cuales Heródoto ve, evidentemente, a las satrapías) y las listas en que Darío enumera a los «países» que se le han sometido (de 22 a 29, excluida la Persia propiamente dicha). Pero no todos los sujetos eran tributarios (como nota Heródoto), y si un bajorrelieve de Persépolis representa a 28 «portadores del trono» (es decir, países sometidos), otros representan sólo a 23 «portadores de tributo»: si las satrapías eran las provincias tributarias (extremo que algunos ponen en duda, pues piensan que el número de satrapías era sensiblemente menor y que cada una de ellas agruparía a varios «países» tributarios), entonces había 23 en tiempos de Darío. Todavía convendría discernir si los 23 portadores en cuestión lo eran «de tributo» o si, como estiman algunos, la escena del friso de Persépolis no trataría de la ofrenda de los regalos del Año Nuevo al Gran Rey, lo que haría muy dudoso el valor administrativo de este documento. Además, el número de aquellos distritos sufrió variaciones, bien porque algunas satrapías demasiado extensas fueron divididas, bien porque, a la inversa, varias satrapías fueron confiadas al mismo personaje: Heródoto describe, sin duda, la situación de su época (hacia 450). Las dimensiones de las circunscripciones eran, por otra parte, muy desiguales, pues sus lindes fueron trazadas en función de consideraciones nada prácticas, ni siquiera geográficas, sino étnicas: un «país» es el constituido por un pueblo.

Instalado en su jurisdicción el sátrapa no será, inicialmente, un personaje todopoderoso, posición que sólo el debilitamiento de la monarquía le permitió alcanzar a partir de la segunda mitad del siglo V. Si tiene a su cargo la percepción del tributo real, no puede en absoluto disponer del mismo, y si hay un tesoro real en su provincia, no le incumbe su custodia. Si, en caso de movilización, se le encomienda que la lleve a cabo en su provincia, las tropas permanentes se ponen a las órdenes de oficiales que dependen únicamente del rey. El sátrapa se encuentra además flanqueado por un secretario nombrado por el soberano y estrechamente vigilado por agentes más o menos secretos y por representantes itinerantes del

poder central, los «ojos» del rey. Para impedir que se salga de la recta senda, el rey cuenta también con la ayuda de las grandes familias aristocráticas enfeudadas en la satrapía: así fueron creados cantidad de dominios nobiliarios persas fuera de Irán. La imagen de sátrapas cuasi independientes, que nos brindan los autores griegos de finales del V y del siglo IV, no debemos proyectarla anacrónicamente hacia el pasado.

En los peldaños inferiores la red administrativa parece no haber sido muy densa. Las satrapías comportaban, sin duda, subdivisiones, pero se aprecian mucho peor por cuanto que los títulos de quienes estaban situados a su cabeza apenas revelan su posición en la jerarquía: ni el término persa sátrapa, ni los títulos semítico de *pecha* («administrador») o griegos de *archon* («comandante») o de *hyparchos* («vicecomandante» –pero la subordinación se expresa respecto al rey) apuntan un grado preciso, y los encontramos empleados en todos los niveles. En los países que habían desarrollado formas políticas diferenciadas (como era el caso de las ciudades griegas o fenicias) tales cuadros, privados en lo sucesivo de cualquier soberanía, fueron utilizados como engranajes administrativos locales, subordinados al personal de la satrapía. Estas experiencias serán también recogidas por los Estados herederos del Imperio Persa.

La principal tarea de la administración consistía en la percepción del tributo y el mantenimiento del orden. Aunque sus predecesores ya obligaron a contribuir a los pueblos sometidos, fue Darío quien estableció la cifra total de los tributos. Esa estricta reglamentación que, según Heródoto, valió a Darío el calificativo de «tendero», exigía la unificación, en la medida de lo posible, de las unidades métricas y de los patrones de valor: en esta materia, dentro del Imperio reinaba la mayor diversidad de sistemas. En lo concerniente a las medidas, Darío se esforzó por imponer una «medida real» y un «peso real» en todas las regiones. Pero la mayor novedad fue la creación de una moneda real, que no tiene precedentes antes de Darío. La conquista de Asia Menor había entregado a los persas los países inventores de la moneda, en el sentido en que la entendemos nosotros, en tanto que las demás regiones avanzadas del Imperio (Mesopotamia, Egipto, Fenicia) mantenían aún los instrumentos «premonetarios» (lingotes, anillas, etc., de metales preciosos con un determinado peso), e inmensas comarcas no conocían sino el trueque. Darío se inspiró, desde luego, en la experiencia de las acuñaciones bimetálicas lidias. Sin embargo, mientras que los «daricos», estáteras de oro de 8,4 g con la efigie del rey revestido de arquero, se han encontrado en todo el Imperio y fuera de sus fronteras, los *siclos* de plata de 5,6 g (como la relación oro/plata se había fijado en 1/13, se necesitaban 20 siclos para hacer 1 darico) son conocidos únicamente en Asia Menor y no suponían, pues, más que un tipo monetario regional, sin paralelo (al menos, en época de Darío) en el resto del Imperio: la moneda de oro fue «la moneda del Imperio». Su creación no equivale a la introducción de la economía monetaria en el Imperio: si los daricos sirvieron para financiar los gastos reales y pudieron moverse en las transacciones, su principal cometido parece haber sido el de patrón oficial y unidad de cuenta, así como el de cómodo instrumento, aunque no exclu-

sivo, de tesaurización. La acuñación de monedas favoreció la administración real; no provocó trastornos en la vida de la población, como lo prueban las tablillas de Persépolis, según las cuales el pago a los obreros es calculado en siclos y efectuado en especie. Fue bastante más tarde cuando algunas regiones occidentales del Imperio progresaron en la vía de la economía monetaria influidas por el manejo de monedas griegas, que tuvieron, sin embargo, mayor solicitud por su valor comercial que por su comodidad funcional. Tras dos siglos de existencia, el Imperio Persa aún se mantendrá, en su mayor parte, ajeno a la economía monetaria. Es probable, así, que Heródoto falsee la realidad cuando compone una lista de tributos definidos en términos monetarios. Aunque las satrapías capaces de proporcionar metales preciosos estaban obligadas, evidentemente, a suministrarlos, el grueso de los tributos se pagaba en productos naturales, tal como el propio Heródoto menciona en varios pasajes, o bien por medio de diversas prestaciones. Además, buena parte de los tributos era utilizada dentro de la satrapía para mantener a las tropas y al personal administrativo; el resto era escoltado hacia las capitales y almacenado en los tesoros reales, en donde se procedía a fundir los metales y a conservarlos en forma de lingotes, que se amonedaban en consonancia con las necesidades.

Todos los hilos de esta administración convergían hacia Susa o, según los momentos, hacia alguna otra de las capitales. A la cabeza de los servicios reales figura un verdadero primer ministro, cuyo título *(hazarapatish,* «jefe de los Mil», nombre que los griegos traducían por *chiliarchos)* revela su origen, militar: este jefe de la guardia real era el fiel entre los fieles, la persona que se hallaba constantemente al lado del rey y por quien era menester pasar para acercarse al soberano; resultaba, pues, natural que desempeñase simultáneamente el cargo de canciller de la Casa Real y de ministro del Ejército. Ahora bien, como la casa real y el Ejército dependían de un Tesoro que se alimentaba, a su vez, de las prestaciones de todo el Imperio, el *hazarapatish* figuró pronto en funciones, sobre todo, de ministro de Hacienda y jefe de la administración general, colocándose siempre al lado del rey cuando aquél reunía su consejo. En tiempos de reyes débiles o discutidos sucedió que ese primer ministro adquirió una importancia desmesurada: Jerjes habría de ser asesinado por el suyo. Esto explica que sus atribuciones fueran a veces desmembradas en beneficio de otros dignatarios; pero el puesto existió siempre, y Alejandro lo heredó el día en que se instaló como sucesor de los Aqueménidas.

Esta administración central debía superar numerosos obstáculos. En destacado primer lugar, las distancias. Si bien los sátrapas teóricamente no poseían más que una autoridad limitada, el poder central corría peligro de ver cómo, en la práctica, adquirían una autoridad proporcional a su alejamiento del palacio. Tal como ocurrió más tarde en el caso del Imperio Romano, la existencia de una red viaria constituía una necesidad vital para el Imperio Persa. Pero las calzadas aqueménidas fueron simplemente pistas mejoradas, provistas de postas, de albergues, de puentes, de balsas y, en los tramos importantes, de guarniciones. Cuando Heródoto dice que costaba tres meses ir de Susa a Sardes (que no era la residencia satrá-

pica más apartada), el cálculo debe entenderse referido a los viajeros, pues el propio historiador griego pondera en otro pasaje la rapidez de los correos reales, aunque ésta no impedía, en determinadas circunstancias y en las estaciones duras, que la eficacia de las órdenes reales se viera singularmente atemperada por los retrasos en la transmisión. Este defecto se manifiesta también en el hecho de que fueran precisos varios años para proceder a una movilización general del ejército y de su séquito.

Segundo obstáculo: la diversidad de lenguas habladas en el Imperio, algunas de las cuales ni siquiera eran escritas. Ni los idiomas de los conquistadores, el persa antiguo y el elamita, ni el babilonio lograron imponerse como lengua administrativa común, esencialmente a causa de las dificultades de la escritura cuneiforme y de la incomodidad de las tablillas de barro. La elección recayó en el arameo, que, por un lado, se utilizaba ampliamente en las provincias semitas y regiones limítrofes, y que, sobre todo, disponía de una escritura alfabética cursiva de las más cómodas, útil para anotar en papiro o pergamino. Así pues, fue ésta la lengua –que cristalizó, además, en una lengua artificial de cancillería, llamada «arameo imperial», análoga al latín diplomático de la época moderna– escogida para redactar las órdenes reales, que eran, a su llegada, traducidas a los idiomas locales.

Por último, la diversidad de derechos no podía sino trabar la soltura de la administración. Habría sido, por supuesto, deseable una legislación homogénea, pero resulta difícil alterar tradiciones milenarias. Si Darío ha dejado fama de legislador, sin duda obedece menos al hecho de haber intentado esa tarea imposible cuanto al de haber efectuado, dada su preocupación por la clarificación (movido también, quizá, por la ética persa de justicia y verdad), codificaciones regionales, como se nos ha informado que hizo en Egipto. En el Próximo Oriente asiático parece que Darío fundamentalmente recuperó y generalizó la jurisprudencia babilonia, tal como había sido ya compilada numerosas veces; pero vemos también a Artajerjes ordenar la codificación de la ley judaica. Hubo «jueces reales», mencionados en documentos babilonios, en los textos bíblicos y por Heródoto, encargados de aplicar la ley: su integridad moral era la condición requerida para su reclutamiento y su conservación en funciones.

Algunos se han preguntado si la administración aqueménida, y en particular durante el reinado de Darío, llegó a estar animada por preocupaciones económicas. Verdaderamente la ideología real convertía al soberano en el dispensador de la prosperidad; es cierto, sobre todo, que la administración real tenía interés en que las provincias pudieran pagar su tributo sin ser conducidas a la revuelta. Pero todo esto nada ha de ver con nuestras nociones de economía política y sería peligroso concebir al soberano «tendero» de Heródoto como un déspota ilustrado mercantilista. En apoyo de la idea de una política económica de Darío se ha invocado una carta al sátrapa de Sardes, en donde le felicita por haber introducido en Asia Menor cultivos mesopotámicos; se ha invocado, principalmente, el famoso proyecto –que reemprende los intentos de los faraones– de abrir un canal desde el Nilo al mar Rojo, empresa que desde luego no deja de tener relación con la anexión

de la llanura del Indo y con la expedición del cario Escilax de Carianda, quien, saliendo de la cuenca del Indo, reconoció las costas del océano Índico y del mar Rojo hasta el istmo de Suez: pero sería aventurado afirmar que se trataba de establecer relaciones comerciales directas entre la India y Egipto. Queda añadir que la edificación de un imperio pacificado, con límites desde el Mediterráneo hasta Asia Central y la India, debía favorecer la prosperidad, tanto agrícola como comercial, y que de tal prosperidad no faltan huellas, aun cuando todas las regiones del Imperio no participaran de ella en el mismo grado. Pero haría falta una documentación más copiosa que aquella de que disponemos para trazar un cuadro detallado de la misma y, en especial, para saber si la solicitud real le prestó directamente su atención.

Se nota que, en todos los terrenos, las cosas distan mucho de estar claras. Pero hay algo cierto, y es que después de sus predecesores, dedicados a la conquista, Darío, personalmente también un conquistador, fue uno de los grandes organizadores de Imperios de la Historia. Además, en la etapa en que hemos bosquejado este cuadro no había rematado su obra, y sus últimas empresas, como la ejecutada por su hijo Jerjes, nos llevará aún a interrogarnos sobre el pensamiento imperial de la dinastía.

II.–LA RELIGIÓN DE LOS PERSAS[3]

Cualesquiera que hayan sido las formas primitivas de la religión irania, una serie de personalidades divinas se habían segregado desde la época de la comunidad indoirania para constituir un panteón dominado por Ahura-Mazda, dios celeste, sabio, omnisciente y, en definitiva, total. Esta religión evolucionó de modo natural y no estamos seguros de que las profundas transformaciones que le hizo sufrir Zaratustra (Zoroastro) fueran por completo innovaciones. Es difícil conocer la reforma «zoroástrica» en su auténtica dimensión, puesto que el libro sagrado del *Avesta,* del que se han perdido tres cuartas partes, contiene textos de muy diferentes épocas: solamente los *Gathas* (plegarias o himnos) puede admitirse que traducen el pensamiento del fundador. No sabemos tampoco cuándo vivió: la tradición según la cual su protector, Vistaspa, habría sido Histaspes, padre de Darío, no resulta defendible, pues no es verosímil que Zaratustra haya podido vivir después del 600 a.C. –pero, antes de esta fecha, nuestras dudas alcanzan cuatro siglos...–. Como la lengua de los *Gathas* es el iranio oriental, resul-

[3] OBRAS DE CONSULTA.– Esta parcela es difícil de enfocar y los especialistas distan bastante de mostrarse de acuerdo en todos sus extremos. Los títulos que siguen presentan puntos de vista que, algunas veces, difieren sensiblemente: C. Nyberg, *Die Religionen des alten Irans,* Leipzig, 1938; G. Windengren, «Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte», *Numen,* I, 1954, pp. 16 ss.; II, 1955, pp. 47 ss.; id., *Die Religionen Irans,* Stuttgart, 1965; V. V. Struve, «The religion of the Achemenids and Zoroastrianism», *Cah. d'Hist. Mond.,* V, 1959-1960, pp. 529 ss.; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien,* coll. «Mana», 1/3, París, 1965. Salvo el artículo de Struve, estos trabajos desbordan todos, por ambos límites, la época aqueménida. Sobre el simbolismo de la arquitectura y de la escultura de Persépolis: A. U. Pope, «Persepolis as a ritual city», *Archaelogy,* X, 1957, pp. 123 ss.

ta más o menos fijo que Zaratustra vivió en alguna parte entre el Hindu-Kush y el mar de Aral, en Bactriana, en Sogdiana o en el Khorezm, pero su doctrina se divulgó en seguida hacia el oeste, en donde, en el siglo VI, los magos medos parecen haber sido sus principales depositarios.

Ahura-Mazda, que en el politeísmo primitivo era ya dios supremo, tiende a convertirse en dios único dentro del zoroastrismo: más bien tiende a ello sin lograrlo plenamente, pues el pensamiento del profeta combina orientaciones contradictorias. La tendencia al monoteísmo se manifiesta en el hecho de que los antiguos dioses subordinados a Ahura-Mazda fueron transformados por Zaratustra en «entidades» abstractas, los *Amesha Spentas* («espíritus inmortales»), que expresan los diversos aspectos de la santidad total del gran dios: «buen ánimo», «orden y verdad», «soberanía», «pensamiento conforme», «salud», «inmortalidad»; mas resultaba fatal que estas abstracciones olvidaran sólo de manera imperfecta a las antiguas personalidades divinas indoiranias y que, por consiguiente, el monoteísmo zoroástrico encerrase una tendencia latente al resurgimiento del politeísmo. Inclinación que se manifiesta aún mediante otro cauce. Dios total, Ahura-Mazda contiene en sí el Bien y el Mal, cualidad que el mito expresa atribuyéndole dos hijos gemelos, *Spenta Mainyu,* el «Espíritu del Bien», y *Ahra Manyu* (Arimán), el «Espíritu del Mal» o «de la mentira»; de estos dos hermanos, como el Bueno se identificaba con su padre, el Malo, a cuyo servicio estaban una multitud de *daevas* o «demonios», antiguos dioses privados de su divinidad, debía representar el papel de adversario fundamental de Ahura-Mazda. De este modo, el zoroastrismo combinaba el monoteísmo mazdeísta, un politeísmo potencial y un dualismo (Bien-Mal, Verdad-Mentira) que, si procedía de las formas más antiguas de la religiosidad iranía, había de encontrar formas deslumbrantes en algunos de sus desarrollos tardíos. Ese dualismo determinó, además, la escatología zoroástrica: al igual que, teológicamente, todo está dominado por el conflicto eterno entre el Bien y el Mal, así los hombres se reparten en servidores del Bien y de la Verdad y en servidores del Mal y de la Mentira, distinción en la que se adivina que debía de encubrir, en época del propio Zaratustra, oposiciones de carácter social y económico entre agricultores y ganaderos sedentarios, por un lado, y aristocracia guerrera, por el otro: el mundo de ultratumba debía, pues, reservar su compensación a unos y otros. Juzgados en el Puente Cinvat («de la Retribución»), los justos eran admitidos en el paraíso celeste de la «Casa del Canto», los malvados arrojados al infierno de la «Casa de la Mentira», mientras que el fin de los tiempos se describía mediante un apocalipsis de fuego y metal fundido que aseguraba el triunfo del Bien sobre el Mal. Estos últimos rasgos contribuyen a explicar el carácter profundamente moral de la religiosidad zoroástrica, por la que el hombre debía vivir en línea con el bien y la verdad a fin de tener la seguridad de atravesar el Puente en dirección al paraíso.

Esta evocación sumaria de la doctrina de Zaratustra era precisa para una justa comprensión de la religión irania en época aqueménida. Como ésta la conocemos principalmente tras la fachada de la religión real, el primer problema consiste en saber hasta qué punto los Aqueménidas fueron o no ver-

daderos zoroástricos. Cualquiera que admita que el Vistaspa protector de Zaratustra era el padre de Darío se halla inclinado a tomar su figura por la de un discípulo inmediato del profeta: pero ya hemos visto que esta datación baja de Zaratustra era dudosa. Por los demás, desde su inscripción de Behistun el rey Darío se declara politeísta: «Ahura-Mazda me ha prestado su ayuda, así como los *demás dioses...*» Una inscripción, por otro lado, ha llevado a pensar que Jerjes podría haber sido más rigurosamente monoteísta que su padre, pues el rey se jacta de haber prohibido, por mandato de Ahura-Mazda, el culto de los *daevas* y destruido sus santuarios: pero algunos piensan que estos *daevas* serían no las antiguas divinidades iranias combatidas por Zaratustra, sino las divinidades babilonias cuyos santuarios fueron destruidos tras la revuelta del 482. En realidad, para Darío, así como para sus sucesores, Ahura-Mazda es el «gran dios», el «más grande de los dioses» sin exclusiva, y desde la segunda mitad del siglo V vemos reaparecer en las inscripciones reales a los antiguos dioses iranios que la doctrina de Zaratustra tenía apartados o reducidos al estado de entes abstractos. Éste es particularmente el caso de Mitra: no figura en los Gathas y en la teología avéstica más tardía sólo ejecuta una función de segundo orden, pero en la religión monárquica es el dios del derecho, de los contratos, del juramento, el protector especial de una dinastía; más tarde, Mitra, asimilado al Sol, gozará de una prodigiosa fortuna mucho más allá de los límites del dominio iranio. De igual modo Anahita (el «Inmaculado»), vieja divinidad irania de las aguas y de la fecundidad, habría de ser muy ampliamente venerado. Sin necesidad de otros ejemplos, se aprecia que los Aqueménidas honraron un panteón que no se sitúa en la línea estricta de la reforma de Zaratustra, quien no había logrado eliminar a las viejas divinidades de Irán.

Ni tampoco las prácticas rituales. A estos dioses que, pese a Zaratustra, recobraron o conservaron su personalidad y sus cultos, los Aqueménidas les ofrecieron sacrificios con arreglo a usos que el profeta había condenado (principalmente los sacrificios cruentos), pero que constituyen los ritos del Irán prezoroástrico. La planta y la decoración del palacio de Persépolis demuestran, por otra parte, que aquel conjunto fue concebido esencialmente en función del ritual monárquico del Año Nuevo, ritual de renovación de las fuerzas de la naturaleza, de fertilidad y fecundidad, que posee, como los mitos que lo ilustran, un origen anterior al zoroastrismo. Todos los Aqueménidas, por fin, se hicieron inhumar, y este modo de sepultura, que mancha el suelo, se halla en formal contradicción con la doctrina zoroástrica.

Pero no se trata sólo del resurgimiento o de la permanencia de concepciones iranias antiguas. La religión aqueménida no tiene explicación sin sincretismos de otra naturaleza. Resulta que hubo, en particular, una profunda influencia meda sobre los persas: ahora bien, por mediación de los asirios los medos habían recibido una serie de influencias semíticas, que luego debían experimentar los persas directamente. Constituyen, sin duda, rasgos de origen semítico cuales el antropomorfismo de las divinidades (en contradicción con la tendencia zoroástrica a la abstracción), la construcción de altares y templos (cuando escribe que los persas carecen de ellos, Heródoto expone tal vez la doctrina pura) o incluso la concep-

ción de Ahura-Mazda como creador del cielo y la tierra (lo que no parece deducirse de la doctrina de Zaratustra).

Que la religión aqueménida fuera sincretista –esto era aún mucho más cierto para las religiones populares del Imperio– no significa, sin embargo, que la influencia zoroástrica hubiera sido eliminada dentro de ella. Un círculo, de todos modos, parece haber quedado sujeto a las enseñanzas de Zaratustra, el formado por los «magos», sobre quienes resulta difícil averiguar qué eran exactamente. Heródoto, que los define como una «tribu meda», nos informa de que «su cadáver no era sepultado antes de haber sido desgarrado por las aves o los perros»: esto es zoroástrico, mientras que la inhumación, practicada por los demás persas, no lo es. Ahora bien, si estos conservadores del zoroastrismo habían sido violentamente perseguidos por Darío en el momento de su llegada al trono, por motivos realmente políticos y étnicos antes que religiosos, pronto recuperaron una sólida posición dentro del Imperio Persa, en donde fueron considerados como la casta sacerdotal oficial. Si tuvieron, desde luego, que consentir en múltiples compromisos, lograron ejercer a cambio cierta influencia –pero resultaría trabajoso definir en qué sentido.

Por lo demás, parece que la huella zoroástrica se impuso más duraderamente en las concepciones escatológicas y morales de los persas que en sus concepciones propiamente teológicas. Al invocar a Ahura-Mazda como testigo de la *verdad* de la inscripción de Behistun, Darío resumía quizá la aportación esencial del zoroastrismo a la civilización de su pueblo; y la famosa fórmula de Heródoto que compendia los principios de la educación persa («montar a caballo, tirar con arco, decir la verdad»), especie de breviario de las cualidades que Darío se reconoce a sí mismo en su inscripción funeraria de Naqsh-i-Rustam, destaca también ese rigor moral del que el historiador griego menciona algunos otros ejemplos y que parece ofrecernos un buen reflejo de la predicación de Zaratustra.

Estos simples bosquejos quedarían, no obstante, incompletos, de no tomar en cuenta la señalada tolerancia de los persas frente a las religiones extranjeras.

III.–LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LOS AQUEMÉNIDAS. EL JUDAÍSMO[4]

«He restituido a estas sagradas ciudades..., cuyos santuarios estaban en ruinas desde mucho tiempo atrás, las imágenes (de los dioses) que allí

---

[4] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general, citadas en la nota 1 (en particular la de Ed. Meyer), pueden verse las historias de Israel, demasiado numerosas como para ser citadas todas aquí. Sobre todo: A. Lods, *Des prophètes à Jésus: I. Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, París, 1935; G. Riccioti, *Histoire d'Israël*, II, París, 1948; M. Noth, *Geschichte Israels*, 4.ª ed., Göttingen, 1959, F. W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, 2 vols., París, 1956-1957; J. Bright, *A history of Israel*, Philadelphia, 1959; W. D. David y L. Finkelstein, *The Cambridge History of Judaism. I: Introduction; the Persian period*, Cambridge, 1984 (con un capítulo sobre la religión persa). Asimismo: R. de Vaux, Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple,

habían morado y he instaurado en ellas santuarios estables; he reunido también a sus antiguos habitantes y los he devuelto a sus hogares. Además, por orden de Marduk, ha reinstalado a todos los dioses de Sumer y Akkad que Nabónido había deportado a Babilonia...» Este pasaje de una inscripción babilonia de Ciro define la política religiosa de los Aqueménidas respecto a los pueblos sujetos, política que es el reverso de aquella que durante toda su historia practicaron los estados mesopotámicos; sus victorias se consideraban victorias de los dioses de Babilonia o de Assur sobre los dioses de los vencidos y, al igual que los pueblos derrotados eran sometidos a la deportación, sus dioses eran llevados cautivos a las capitales de los vencedores. Con este tipo de procedimientos fue con los que rompieron los persas, pues, si hubo ocasiones en que también deportaron a los rebeldes derrotados, por regla general adoptaron una actitud generosa hacia sus vasallos y, al principio, reinstalaron en sus países de origen a las comunidades que habían encontrado deportadas en la fecha de la caída de Babilonia.

A aquellas comunidades *y a sus dioses.* En el plano religioso, sería muy precipitado no ver detrás de esta política más que la simple manifestación de un respeto sincero y «liberal» por los dioses no iranios. Pueblos y dioses son inseparables, y lo que básicamente perseguían los persas era romper con la política mesopotámica de esclavizar a los vencidos y, para lograr que se aceptara más fácilmente su dominio, mantener, incluso restaurar, las entidades étnicas; el respeto a la restauración de los cultos nacionales constituía sólo un aspecto de esa política. Es cierto, no obstante, que tal comportamiento debía estar en parte determinado por una actitud religiosa específica: ha sido calificada con frecuencia de «liberalismo», pero se trata de una aproximación poco satisfactoria. Sin embargo, esta política únicamente se halla documentada en ciertos casos. En Babilonia, los primeros Aqueménidas se consideraron como los elegidos de Marduk y ejercieron los deberes rituales de los reyes babilonios; lo mismo hicieron en Egipto[5]. En lo referente a la Grecia de Asia Menor, la carta de Darío al sátrapa de Sardes censura a este funcionario por haber puesto en cultivo tierras sagradas de Apolo y porque, con esa forma de obrar, había «descuidado mis principios sobre los dioses» e «ignorado la opinión de mis antepasados hacia el dios que

---

Rev. Bibl., XLVI, 1937, pp. 29 ss., vuelto a publicar en el libro *Bible et Orient*, París, 1967, pp. 83 ss., E. J. Bickerman, «The historical foundations of postbiblical Judaism», en L. Finkelstein (ed.), *The Jews, their history, culture and religion*, New York, 1949; estudio reimpreso en Bickerman, *From Ezra to the last of the Maccabees*, New York, s.d. [1962]. G. Gnoli, «Politique religieuse et conception de la royauté chez les Achéménides», *Acta Iran.*, II, 1974, pp. 116 ss.; P. Tozzi, «Per la storia della politica religiosa degli Achemenidi», *Riv. St. It.*, LXXXIX, 1977, pp. 18 ss.; G. Firio, «Impero universale e politica religiosa. Ancora sulla distruzioni dei tempi greci ad opera dei Persiani», *Ann. Sc. Norm. Pisa*, XVI, 1986, pp. 331 ss. Sobre los libros bíblicos que afectan a este período (Deutero-Isaías, Ezequiel, Ageo, Zacarías, Malaquías, Crónicas, Esdras-Nehemías), deben consultarse los correspondientes capítulos de O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 3.ª ed., Tübingen, 1964.

[5] Vid., *infra*, p. 31.

ha revelado toda la verdad a los persas». Pero este respeto a las religiones no iranias podía conocer temibles alteraciones si los pueblos que las profesaban dejaban de acatar obediencia. Después de la revuelta que estalló en Babilonia en 482, Jerjes ordenó fundir la estatua de Marduk y destruir su templo, tal como, dos años más tarde, había de destruir los santuarios de los griegos que pretendían resistirle; y si, después de la revuelta de 485, los cultos egipcios no parecen haber corrido semejante suerte, verdaderamente los Aqueménidas sólo mostraron para con ellos, en lo sucesivo, una absoluta indiferencia. El «liberalismo» religioso de los Grandes Reyes exigía, por lo tanto, una condición: la sumisión pasiva de las poblaciones.

Su actitud respecto al judaísmo constituye el aspecto de la política persa que ha sido estudiado más minuciosamente. Pero conviene fijar bien las perspectivas. En virtud de sus principios, la política judía de Ciro y de sus sucesores no difiere de la aplicada a otros pueblos del Imperio y es probable que el poder real no prestase más atención de la precisa a una comunidad tan mínima. Sucede, sin embargo, que dicha política determinó profundamente la evolución del judaísmo y obtuvo, en consecuencia, un alcance incalculable para la historia universal. Resulta útil, pues, que la analicemos con mayor detalle, como no procede hacer en el caso de los babilonios, los egipcios o los griegos.

Ya se ha señalado en el volumen anterior cómo Nabucodonosor puso fin, en el año 587, al reinado de Judá. Jerusalén y el Templo de Yavé fueron destruidos y una parte de la población fue deportada a Babilonia. Durante este cautiverio, benigno después de todo, el pueblo judío conservó su originalidad y su fe, fe que el cumplimiento de las profecías no hizo sino consolidar. A falta de santuarios el culto ya no pudo celebrarse, pero las comunidades del exilio habían permanecido vinculadas a sus tradiciones, e incluso las habían impulsado, en una comprensible reacción, por la vía de un rigor que habría de mostrarse fecundo en los tiempos futuros. Algunos profetas habían mantenido la esperanza de una restauración. Ezequiel, cuya famosa visión de las osamentas vueltas a la vida ilustraba la voluntad de reunificación del pueblo, había trazado el plan de una Jerusalén ideal, centro de un estado teocrático organizado bajo la ley única de Yavé: este austero proyecto, que, obligado por una piedad más ritualista que espontánea, tendía a evitar en suma, es un documento precioso para la historia del movimiento legalista que, un siglo más tarde, inspiraría la obra de Nehemías y de Esdras. Los disturbios del reino neobabilonio, y luego los primeros triunfos de Ciro, sirvieron de alimento a estas visiones de futuro y dieron motivo a nuevas profecías (el Deutero-Isaías). La caída de Babilonia en el 539 abrió, por fin, la puerta del retorno.

Efectivamente, poco después de la captura de Babilonia cursó Ciro la orden de reconstruir el Templo de Jerusalén, y un segundo edicto autorizó a los deportados a volver a Judea. Hubo muchos, sin embargo, que prefirieron quedarse en Babilonia, y la cifra de unas 50.000 personas que, según la tradición, formó el primer convoy de repatriados, se ha estimado, a veces, exagerada. El jefe de esta expedición, a la que más tarde

seguirán otras, era un tal Sheshbassar (¿descendiente babilonizado de la casa real de David?), que fue nombrado gobernador de Judea bajo la autoridad del sátrapa residente al otro lado del Éufrates.

Pero en seguida se puso de manifiesto que los proyectos de restauración concebidos durante el exilio no eran sino ilusiones utópicas. Jerusalén se hallaba en ruinas, el país poco habitado y las poblaciones vecinas –samaritanos, ammonitas, moabitas, que se habían extendido a expensas del antiguo reino de Judá– veían con malos ojos el regreso de los exilados. Los trabajos de restauración del Templo, emprendidos entre un clima de inseguridad y miseria, no rebasaron los cimientos. Durante la crisis que sacudió al Imperio por la muerte de Cambises la pequeña comunidad judía, animada por los profetas Ageo y Zacarías, sintió pasar un soplo mesiánico: ¿acaso el sucesor de Sheshbassar, Zorobabel, sería el restaurador de la casa de David? Se reemprendió con entusiasmo la reconstrucción del santuario, pero la rápida instalación de Darío en el trono puso término a aquellas esperanzas, políticas y escatológicas a un tiempo. Un funcionario persa pretendió incluso prohibir la continuación de los trabajos del Templo, pero las averiguaciones efectuadas en los archivos de Ecbatana permitieron exhumar el edicto de Ciro, cuya letra hizo aplicar Darío escrupulosamente. En el año 515 el Templo, acabado merced a los subsidios reales, fue consagrado de nuevo.

Sin embargo –y eso es lo importante– este Templo ya no es el mismo que el de antes del exilio: de santuario real de un estado independiente se ha transformado en el centro puramente religioso de una comunidad sometida que no está ligada más que por su fe y su culto, de una comunidad que, por añadidura, desde ahora engloba a miembros dispersos. Lo cual significa que Israel comienza a adquirir su fisionomía histórica futura. Bajo formas, es cierto, todavía bastante externas: pues lo poco que sabemos de la comunidad posterior al exilio en sus primeras generaciones revela que lo que falta aún al semblante eterno del judaísmo es, precisamente, aquel rigor teológico, moral y ritual que habían elaborado, pese a todo, las especulaciones surgidas durante el exilio. Detrás de la autoridad oficial del Deuteronomio se distingue la presencia en Judea de tendencias hacia un sincretismo religioso receptor de las tradiciones regionales o extranjeras, así como hacia un laxismo moral que no deja de ser expresión de las tensiones económicas y sociales –todo aquello que censuran las profecías puestas a nombre de «Malaquías».

Frente a esta relajación judea las comunidades de Babilonia se habian mantenido como hogar de la pureza y del rigor de Yavé. Fue en el seno de las mismas donde continuó la elaboración de lo que llegará a ser el texto bíblico, de las tradiciones histórica y legalista del judaísmo, de todo cuanto figura en curso de codificación en el Pentateuco. Y es de su interior de donde parte el impulso para una renovación religiosa y moral de Judea misma. Por desgracia, la tradición relativa a este capítulo fundamental de la historia de Israel es lo bastante confusa como para que sea lícito dudar sobre el orden en que se sucedieron los dos episodios principales consignados en el libro (indebidamente escindido) de

Esdras-Nehemías: hoy día la crítica admite, en general, que la acción de Nehemías precedió a la de Esdras.

Miembro de la comunidad babilonia, Nehemías había ascendido hasta formar parte del círculo allegado de Artajerjes (probablemente el primer rey de este nombre). Informado del desastroso estado material y moral en que vivían los judíos de Judea, Nehemías obtuvo permiso del rey para remediarlo. Como uno de los obstáculos que paralizaban el renacimiento judío era la hostilidad de los pueblos vecinos de Judea, en particular de los samaritanos, la misión concreta de Nehemías consistió en reconstruir las murallas de Jerusalén. Nombrado gobernador de Judea, Nehemías partió hacia su destino en el 445 provisto de amplios poderes. Pese a los intentos de obstrucción de los samaritanos y de los ammonitas, la obra se llevó a cabo rápidamente, restituyendo a Judea, merced a la protección persa, un centro inexpugnable, que fue repoblado gracias a los hombres restados a las aldeas cercanas. Nehemías se esforzó también por restablecer cierto orden dentro de la comunidad judía: una cancelación de las deudas y una restauración de la propiedad rural atenuaron el desequilibrio social; se contuvo la relajación sacerdotal y se impuso con más rigor el respeto del Sábado; para salir al paso de las influencias exteriores fueron prohibidos los matrimonios mixtos. De esta manera, los doce años que duró el gobierno de Nehemías condujeron a una restauración de los cuadros administrativos, sociales y culturales judíos.

Faltaba realizar la reforma propiamente religiosa, la cual fue obra de Esdras. Este sacerdote de los círculos del exilio de Babilonia fue enviado hacia el 428, encomendándole la misión de imponer a «todo el pueblo que se encuentra al otro lado del río» (es decir, a todos los judíos de más allá del Éufrates y no sólo a los de Judea), «la ley del dios del cielo» (fórmula de la cancillería persa para designar a Yavé) «y la ley del rey»: la referencia a la ley real implica que la restauración de la ley mosaica procede de la voluntad real, que el rey reconoce a la ley judía como ley real para uso de los judíos, trámite que recuerda las codificaciones legislativas mandadas hacer por Darío en otros pueblos de su Imperio. No sabemos exactamente cuál era esta ley *(tora)* de la que Esdras efectuó una lectura pública a su llegada a Jerusalén: si no se trata del Pentateuco en su totalidad, o de ese «estrato» del texto que se llama el «código sacerdotal», podría consistir en otra compilación redactada en los círculos del exilio e insertada después en el texto canónico. Lo importante no es, sin embargo, la forma de esta ley, sino su propia existencia y el carácter apremiante para el conjunto del pueblo con que la dotó la voluntad de Artajerjes. Coerción que no todos aceptaron de buen grado: Esdras tuvo que valerse de autoridad para imponer la disolución de los matrimonios mixtos, el respeto al Sábado, el pago de los censos al Templo.

Y así Israel, que con su independencia política había perdido sus antiguas estructuras políticas, se convierte verdaderamente en la «comunidad de la ley», comunidad que, por encima de los límites de la circunscripción administrativa persa de Judea, se extiende a todos los grupos judíos del mundo, todos ellos partícipes del culto tributado a Yavé en su templo único de Jerusalén. La importancia del Templo y la

acentuación del ritualismo del culto ocasionaron el desarrollo de la jerarquía sacerdotal. Bajo la autoridad del Gran Sacerdote, los sacerdotes tienden a formar una casta haciéndose pasar por descendientes de Aarón, hermano de Moisés, mientras que el servicio de subalternos para el santuario queda asegurado por todo un pueblo de «levitas» y servidores. Pero la imposibilidad material en que se hallaban numerosos judíos de acceder a un templo lejano, sumada a aquella obligación de someter todos los actos a una ley que ciertamente convenía estudiar y meditar a todas horas, contribuyó a desarrollar una nueva forma de culto que, por lo demás, nació ya en los círculos del exilio y que consistía en la lectura y comentario de textos sagrados y en la oración, un culto cuyos modos aparecerán más claramente en época helenística: el culto de la sinagoga, que favoreció el incremento de una clase de piedad diferentes del ritualismo de los medios sacerdotales del Templo; esta distinción llegaría más tarde a cristalizar, ante determinadas circunstancias, en oposición abierta. Si reparamos, por último, en el hermetismo respecto al medio ambiente que impusieron las reformas de finales del siglo V (una barrera que, sin embargo, no deberíamos extender a ninguna otra faceta de la civilización de judea más que a las religiosas y jurídicas, pues el territorio participa ampliamente, en el plano material, de la cultura oriental de todo el Levante) se aprecia que fue durante esta época cuando nació el judaísmo histórico. De ahí que frecuentemente se hayan equiparado los nombres de Esdras y de Moisés: entre la revelación mosaica y la codificación de Esdras, el período entero que comprende desde el establecimiento de las tribus en Canaán a la destrucción del reino de Judá puede presentársenos, visto por encima, como un intermedio político. Bajo sus aspectos fuertemente legalistas, que impidieron al «yavismo» deshacerse en un sincretismo como tantos otros que hubo en la época, la obra de Esdras constituye un retorno a las fuentes: a pesar de las contingencias históricas que no cesaron de agitarla y, algunas veces, de las tentaciones de resurrección política que la perturbaron, la historia del «pueblo elegido» vuelve a ser la de las relaciones entre un grupo humano y su dios.

Pero es conveniente no olvidar que esta etapa crucial de la historia del pueblo judío vino determinada por una serie de edictos reales aqueménidas. Ya lo hemos subrayado desde el principio: si la atención que debemos prestar a este episodio se justifica por la importancia que habría de tener para la secuencia de la historia religiosa universal, en contrapartida la política de los Aqueménidas respecto a los judíos no se diferencia en nada de la que practicaron con otros pueblos de su Imperio. Ha existido a veces la presunción, aunque sin poder demostrarla, de una cierta simpatía de los persas, imaginados como «cuasimonoteístas», por el monoteísmo judío; otros incluso creyeron poder discernir dudosas influencias zoroástricas sobre el judaísmo: en realidad, si lo reponemos en el contexto de la historia interna del Imperio Persa, el elemento judío no posee más importancia –y probablemente menos– que otros muchos, aun cuando resulta cierto que es mejor conocido.

IV.–EGIPTO EN EL IMPERIO PERSA [6]

El volumen anterior indicaba en qué condiciones Egipto fue incorporado al Imperio Persa. Darío, que estuvo allí con Cambises y volvió a visitarlo en el 518, trató de borrar los nefastos efectos que produjo la estancia de su antecesor. Después de haber asumido, como Cambises,la realeza faraónica, desempeñó su papel de faraón construyendo o reparando santuarios y efectuando donaciones a su favor. Una comisión sacerdotal recibió el encargo de proceder a la recensión de las leyes egipcias y de esta labor, que le valió a Darío ser considerado como uno de los legisladores de Egipto, han quedado efectivamente huellas en la documentación.

Pero fue asimismo durante el reinado de Darío cuando Egipto se convirtió en un verdadero país tributario. En la lista de Heródoto el territorio egipcio forma la sexta satrapía, junto con Libia y Cirenaica, regiones que el sátrapa Ariandes había anexionado a su gobierno aprovechando las disensiones entre los griegos. El tributo de Egipto es, después del de Babilonia, el más pesado de todo el Imperio: pero también sucede que el país era el más rico y el más cómodo para ser sometido a gravamen. Los cargos superiores de la administración estaban ocupados, naturalmente, por persas, pero entre ellos figuran también los nombres de algunos egipcios, que conservaron las funciones que habían ejercido bajo el gobierno del último de los monarcas Saítas: los persas no podían desdeñar, en un país que les era tan ajeno, la colaboración de los cuadros indígenas adictos. Y resulta obvio que en los peldaños inferiores, en las aldeas, la administración local continuó siendo indígena, tal como siguió ocurriendo en el Egipto helenístico y romano. Al igual que las demás satrapías, Egipto debía suministrar soldados: fueron, sobre todo, marineros, a quienes vemos combatir en los lances de la revuelta de Jonia, así como en Grecia en 480-479; pero Heródoto menciona además a los egipcios como integrantes del ejército de tierra que Darío condujo contra los escitas, así como en la batalla de Platea. No obstante, los centros estratégicos de Egipto fueron confiados, preferentemente, a asiáticos.

La más curiosa de entre estas guarniciones extranjeras es la colonia judía que custodiaba la entrada meridional de Egipto, en Elefantina. Su origen remonta al reinado de Apries, que había acogido en Egipto a algunos

---

[6] OBRAS DE CONSULTA.– Aparte de las obras de carácter general, citadas en la nota 1, deben consultarse: G. Posener, *La première domination perse en Egypte*, El Cairo, 1936; F. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jht. vor der Zeitwende*, Berlín, 1953; K. M. T. Atkinson, «The legitimacy of Cambyses and Darius as kings of Egypt», *Journ. of the Amer. Orient. Soc.*, LXXVI, 1956, pp. 167 ss.; G. G. Cameron, «Darius, Egypt and the "lands beyond the sea"», *Journ. of Near Eastern Stud.*, II, 1943, pp. 307 ss. (sobre la fecha de la llegada de Darío); S. Donadoni, «L'Egitto achemenide», *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes, Colloque de Cortone, 1981*, Pisa, 1983, pp. 27 ss. Sobre los judíos de Elefantina, además del trabajo fundamental de Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912, se hallará suficiente información (y complementos bibliográficos) en todas las historias de Israel, citadas *supra*, nota 4.

supervivientes del hundimiento del reino de Judá, en 586, para hacer de ellos mercenarios. Esta comunidad judía, una de las más antiguas de la diáspora, nos ha conservado sus archivos del siglo V, gracias a los cuales conocemos las molestias que estos soldados y sus familias tuvieron que padecer, creadas tanto por la población egipcia como por parte de los judíos. Pues la divinidad de Elefantina era el dios-carnero Khnum, y los indígenas acusaban a los judíos de "matar a su dios" al celebrar la Pascua; en cuanto a los judíos de Jerusalén, después de la reconstrucción del Templo pretendieron obtener de la administración persa la destrucción del templo de Yavé que sus congéneres habían edificado en Elefantina en el momento de establecerse. Hacia finales del siglo V los judíos de Elefantina hubieron de contentarse, en efecto, con una sinagoga; pero, aislados en un ambiente hostil, no tenían más recurso que mantenerse como fieles súbditos de la tendencia ocupante. Su rastro desaparece, por desgracia, después del 400.

La buena voluntad de Darío impedía que sobre el país recayera el peso de la dominación persa, tanto más cuanto que el personal administrativo persa no dio muestras, desde luego, del mismo apego a la piedad y la justicia que su soberano. El sátrapa Ariandes fue ejecutado en fecha incierta por haber imitado, según se cuenta, las monedas reales, y hay papiros privados que nos brindan sorprendentes compendios sobre la corrupción y venalidad de la administración. Desde el año 486 Egipto se subleva, sin que sepamos exactamente la razón.

La primera ocupación de Jerjes consistió en reprimir esta rebelión y, según escribe Heródoto, en «imponer a Egipto una servidumbre mucho más dura que la padecida en época de Darío». En contraste con sus antecesores, Jerjes no parece que buscara hacerse reconocer como faraón. Los escasos documentos que le designan como «rey del Alto y del Bajo Egipto, señor de los Dos Países» (pero nunca «hijo de Ra»), se han encontrado en Susa, mientras que la documentación egipcia implica que después de Darío ya no existe faraón. Ahora bien, aun cuando la administración persa hubiera sido benigna y virtuosa, el pensamiento egipcio no podía acomodarse a la desaparición de una realeza que era como el eje de todo su sistema cosmológico, dentro del cual no había espacio para la realeza persa. Desde tal perspectiva no es nada asombroso que la historia egipcia del siglo V haya estado jalonada por revueltas que, en el 404, culminarían con una última restauración de la independencia.

Pero en los albores del reinado de Darío, del que debemos volver a ocuparnos, todavía no existe ese problema: como parte de un imperio sólidamente dirigido, razonablemente organizado, administrado con un desvelo oficial por la justicia como ningún otro imperio oriental había puesto tan extremadamente de manifiesto, Egipto prosigue una existencia como comunidad sin duda políticamente rebajada, pero conforme aún a sus normas milenarias[7].

---

[7] Entre las regiones del Imperio que conocemos bien aún figura la Grecia de Asia, cuyo examen efectuaremos más adelante (pp. 78 ss.) a propósito de la revuelta jonia.

V.–LA CIVILIZACIÓN PERSA. EL ARTE[8]

Hemos visto que mediante la organización de su Imperio los Aqueménidas han realizado una contribución importante a la tradición universal del Estado; que, sin respetar el mazdeísmo en su pureza zoroástrica, han difundido principios de espiritualidad religiosa y moral más elevados que cuantos habían elaborado –dejando a Israel aparte– los pueblos del Próximo Oriente. Acto seguido veremos cómo el marco de la monarquía aqueménida ha favorecido la formación de un arte, evidentemente compuesto, aunque bien individualizado. Un Estado, una religión, un arte: no figuran en esta enumeración todos los aspectos bajo cuya óptica sería deseable poder captar las entrañas de una civilización. Pues en la serie falta ese elemento que, por ejemplo en la civilización griega, más ha contribuido a fecundar la historia del ser humano: una cultura espiritual desinteresada que encuentre su expresión en la literatura. Y esta laguna es la que nos impide extraer correctamente de su interior la esencia propia de aquel pueblo. Desde luego, disponemos de algunas inscripciones reales, de unos cuantos edictos: pero estos textos no son sino expresiones, teóricas o prácticas, del poder real y del ejercicio del mismo o de su armazón religiosa; ni unas ni otros nos permiten avanzar más allá de lo que hemos estudiado en las páginas precedentes. Por su parte, las literaturas extranjeras contemporáneas (hebrea, griega) tampoco nos dejan llegar mucho más lejos. Es verdad que la larga confrontación greco-persa despertó el interés de los griegos por sus vecinos y sabemos que se compusieron obras griegas sobre las cosas persas; pero lo más valioso que conservamos de esta literatura, a saber, las páginas consagradas a los persas por Heródoto y Jenofonte y un resumen de las *Persika* de Ctesias (que fue médico de Artajerjes II), nos revela que el interés de los griegos se orientaba primordialmente hacia la monarquía persa, por un lado, y hacia la religión y la moral, por el otro, es decir, hacia aquellos aspectos que conocemos en parte gracias a otros medios. Esta doble perspectiva explica a su vez la existencia de una cierta contradicción en las opiniones griegas: pues los ciudadanos griegos libres no mostraban sino desprecio por la realeza del «Bárbaro», buena para un pueblo de esclavos; pero admiran la ética irania de la verdad y el sistema educativo, estricto y sumario a un tiempo, de que se valían para transmitirla. Además, provenga nues-

---

[8] OBRAS DE CONSULTA.– El arte persa (y el arte iranio en general) han sido objeto de recientes monografías, en las que se hallará una bibliografía más detallada. Véase especialmente: A. Godard, *L'art de l'Iran*, París, 1962; E. Porada, *Iran ancien*, París, 1963; J. L. Huot, *Iran: I. Des origines aux Achéménides*, Génova, 1965; R. Girshman, *Perse. Proto-Iraniens. Mèdes. Achéménides*, «L'Univers des formes», París, 1963; P. Amandry, "Toreutique achéménide", *Antike Kunst*, II, 1959, pp. 38 ss.; id., "Orfèvres grecs à la cour du Grand Roi?, *VIII'' Congrès intern. d'Archéol. class. (Paris, 1963)*, París, 1965, pp. 581 ss. Sobre el palacio de Persépolis y su significado véase, además del libro de Girshman arriba citado y del artículo de A.U. Pope citado en la nota 3, K. Erdmann, "Persepolis: Daten und Deutungen", *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, 92, 1960, pp. 21 ss.

tra información de dentro o del exterior, nunca percibimos otro ambiente que el de la cúspide de la sociedad persa, el de la corte real o de las cortes satrápicas o nobiliarias, es decir, el de los círculos en donde las famosas virtudes iranias no tardaron en desmoronarse por efecto de las influencias mesopotámicas. Lo que Ctesias narraba en su libro no son las cuestiones que más nos gustaría conocer, pero el médico griego ocupaba un puesto demasiado privilegiado como para que nos atrevamos a impugnar su visión de la historia dinástica aqueménida consistente en una cascada de intrigas de serrallo y de asesinatos.

Aunque fracasemos, pues, a la hora de captar ciertos aspectos de lo que se considera como una civilización digna de tal nombre, lo cierto es que los persas reinaron sobre un Imperio en el que civilizaciones agonizantes (egipcia, mesopotámica) se hallaban junto a otras en auge o en plena renovación (griega, judía). Y no parecen haber participado en unas ni en otras más que por medio de una benévola indiferencia o de influencias recibidas con pasividad y parsimonia: casi nos atreveríamos a decir que estos antiguos nómadas camparon sobre sus conquistas. Sin embargo, no debemos perder de vista el hecho de que no conocemos el Imperio Persa y a los propios persas sino a través de esas conquistas occidentales, siendo así que un conocimiento preciso de la civilización persa exigiría que dispusiéramos de mayores datos sobre las comarcas iranias del Imperio, cosa que no sucede, si exceptuamos Persia, más que en aspectos muy limitados. Desde Media hasta Bactriana y Sogdiana sólo contamos con hallazgos arqueológicos dispersos que revelan episódicamente aspectos parciales de la cultura material de la época aqueménida: pero esto es poco, y afecta gravemente a nuestro conocimiento de un Imperio de que aquellas regiones constituían, precisamente, uno de los centros de gravedad y su gran reserva humana. Cabe esperar que se hagan adelantos en esta dirección: desde ahora mismo las excavaciones soviéticas nos permiten entender mejor las relaciones entre los agricultores sedentarios instalados en los oasis y a lo largo de los grandes ríos del Aral y los pastores nómadas que giraban a su entorno. Pero estos países inmensos todavía eran países iletrados: de ahí que prácticamente deban sus primeros contactos con la escritura a los actos administrativos persas, redactados, es cierto, en una lengua extranjera, el arameo; todo cuanto podríamos aprehender únicamente por medio de la escritura (modos de pensamiento, concepciones jurídicas, tradiciones poéticas, etc.) se halla expuesto a quedar por siempre oscuro, si no fuera por algunas resonancias indirectas recogidas en textos raros y tardíos. Metodológicamente hablando, la zona oriental del mundo aqueménida continúa siendo, en muy gran media, prehistórica.

Ha persistido el arte, que se nos ofrece ante todo bajo forma de un arte real oficial, que se traduce en la arquitectura y la decoración de ciertos palacios. Nada se conoce, por el momento, de lo que fue la primera residencia aqueménida, la de Ecbatana, en Media. Pero los tres palacios de Pasagarda, Susa y Persépolis permiten trazar bien los contornos de lo que fue este arte real. Se ha subrayado sin tasa el carácter heterogéneo del mismo, carácter que es indiscutible y explicable, desde luego, por la rapi-

dez en la edificación de un Imperio tan vasto a manos de un pueblo desprovisto de tradiciones arquitectónicas y plásticas propias. Análisis recientes han precisado tales préstamos: si la influencia asiria ya fue señalada desde hace mucho tiempo –hasta tal punto resulta evidente en los bajorrelieves–, ha sido nuestro mejor conocimiento del arte elamita y del arte urarteo lo que ha permitido demostrar que el plano de los palacios persas debía mucho al Elam, o que el origen de las vastas terrazas de mampostería sobre las que se asientan había que buscarlo, probablemente, en ese reino armenio de Urartu hasta cuyos límites llegaron los persas en su expansión. Muchas otras influencias pueden distinguirse en detalles aislados. Por otra parte, se ha estimado que cabía atribuir al arte de los palacios aqueménidas un carácter marcadamente profano: pero apoyarse en el texto de Heródoto, en donde afirma que los persas no representan a sus dioses y no construyen templos, para concluir de ahí que el arte persa no constituye una expresión de creencias religiosas, es hacer de la religión aqueménida un zoroastrismo excesivamente puro. En realidad se conocen templos, y los palacios aqueménidas no carecen, como veremos, de aspectos religiosos: pues hoy en día hemos captado que la originalidad profunda de aquellos palacios reside en el hecho de expresar materialmente la ideología monárquica, que es a su vez la expresión de concepciones religiosas; y esto aparecerá como particularmente exacto en el caso de Persépolis.

El esquema general de los palacios aqueménidas parece haber sido tripartito: una entrada monumental; un salón del trono, la *apadana,* cuyo techo sustentan seis filas de seis columnas, y una sala de banquetes, en donde el soberano trataba, lejos de su vista, a los grandes del reino. Más, naturalmente, las habitaciones reales y las dependencias destinadas a diferentes usos. Estos elementos figuran ya en Pasagarda, aunque todavía no están perfectamente coordinados. En Susa, cuya función de capital política y administrativa exigía construcciones para albergar los servicios centrales, de los edificios reales propiamente dichos no se han hallado más que la *apadana* y la residencia real. Sin duda Darío pretendía ya, cuando levantó su palacio de Susa, asociar simbólicamente a todos los pueblos de su Imperio: «Este palacio... –reza la inscripción fundacional– ...su ornamentación fue traída de lejos... Los ladrillos fueron modelados y cocidos al sol por los babilonios; las vigas de cedro fueron traídas del monte llamado Líbano; el pueblo asirio las trajo a Babilonia; desde Babilonia los carios y los jonios las trajeron a Susa; la madera *yaka* fue traída de Gandara y de Carmania; el oro vino de Sardes y fue trabajado aquí; la magnífica piedra llamada lapislázuli y la cornalina fueron trabajadas aquí, llegadas de Sogdiana; la preciosa turquesa fue traída de Corasmia y trabajada aquí; la plata y el ébano fueron traídos de Egipto; la decoración de los muros fue traída de Jonia; el marfil, traído de Etiopía, de Sind y de Aracosia; las columnas de piedra, que fueron trabajadas aquí, vinieron... de Elam; los canteros fueron jonios y lidios; los orfebres que trabajaron el oro fueron medos y egipcios; los hombres que trabajaron los ladrillos cocidos –único material de los bajorrelieves esmaltados– fueron babilonios; los hombres que adornaron los muros fueron medos y egipcios».

Si la enumeración de esta requisa quizá no encierra más que la expresión del orgullo de un monarca que reinaba sobre tantos pueblos, el palacio de Persépolis, en cambio, es todo él una especie de himno arquitectónico a la unidad ideal del imperio. Persépolis nunca fue centro administrativo, sino mucho más bien una especie de hogar religioso de la monarquía. Su palacio, cuya construcción duró desde Darío a Artajerjes I, fue concebido de entrada con una sola misión: servir de marco a la fiesta de Año Nuevo, con motivo de la cual los pueblos del Imperio aportaban el tributo. Esta interpretación se impone, a un tiempo, por los bajorrelieves narrativos (en este caso de piedra) que representan la ceremonia situados en todos los muros y en las plataformas de las escaleras monumentales, en los que vemos el desfile de las delegaciones de los 23 pueblos tributarios, bien caracterizados por sus trajes y por las ofrendas que aportan, así como por el propio plano del palacio, diseñado en función de esta solemnidad. Como no se trataba de admitir aquel gentío en presencia misma del rey, en la *apadana*, la procesión era encaminada hacia una segunda sala, de cien columnas, desde donde los tributos se transportaban a los locales de la tesorería real. ¿Pero habría exigido el pago del tributo un ceremonial semejante, en un marco de esta naturaleza, si no hubiese sido efectuado en la fecha de Año Nuevo, es decir, en una circunstancia en que, por encima de cualquier otra, el papel del rey es primordial? Pues los mitos ancestrales que expresan la ideología de la realeza irania muestran que en aquel instante se contempla el triunfo sobre la muerte y el mal, y que se reactivan todas las energías vitales del mundo: en los bajorrelieves, el rey mítico lucha victoriosamente contra el animal monstruoso que simboliza las fuerzas hostiles. El simbolismo religioso brota por todas partes en la organización y decoración del palacio: por ejemplo en las columnas, admirables por su elevada esbeltez (para haber sido esculpidas por jonios no tienen, sin embargo, ningún rasgo griego), que se inspiran en la nutricia palmera y cuyos capiteles con prótomos de toros o de leones evocan la fuerza vital del macho, cuando no son simple estilización de la copa de la palmera, mientras que las basas se inspiran en la flor de loto vuelta hacia el suelo; o también en lo que durante mucho tiempo se pensó que eran almenas y que son realmente pequeñas pirámides escalonadas, del tipo del zigurat, repetidas indefinidamente, que representan la montaña sagrada en donde los relatos míticos encerraban a los dioses de la fecundidad durante la estación invernal y desde donde, en realidad, descendían las aguas vivificantes. Además, habría sido imposible instalar combatientes en estas supuestas almenas, y dicha circunstancia debe llamar la atención sobre el hecho de que el palacio de Persépolis no era una ciudadela; francamente abierto al exterior, era un edificio indefendible; su entrada monumental era, verdaderamente, la «puerta de las naciones», a través de la cual los pueblos del Imperio convergían hacia un soberano dispensador de paz y prosperidad –los pueblos del Imperio con exclusión de todos los demás: antes de Alejandro, que descubrió Persépolis para destruirlo, los griegos de la época clásica parecen haber ignorado hasta la existencia de este centro religioso que, confiando a la protección, invocada en todas partes, de

Ahura-Mazda y a la lealtad de las naciones sometidas, se mantuvo inviolado durante los dos siglos de vida del Estado aqueménida. Toda la ideología que rezuma Persépolis da perfecta cuenta del modo en que los Aqueménidas concibieron la unidad de su desigual Imperio y confiere títulos de nobleza a su monarquía, dominadora sin duda, pero principalmente unificadora en nombre de una concepción religiosa universalista que no llegaron a alcanzar ni las dinastías mesopotámicas ni la monarquía faraónica en sus épocas de conquista.

El arte monumental regio también se refleja en las sepulturas aqueménidas. Si la tumba de Ciro en Pasagarda tiene igualmente relación con el modelo de la pirámide escalonada, que sustenta la cámara funeraria, a partir de Darío los Grandes Reyes fueron sepultados en las tumbas rupestres de Naqsh-i-Rustam, cerca de Persépolis, que reproducen el tipo creado por Darío. La ideología real se expresa ahora con simplicidad y elocuencia en el bajorrelieve que, en todas ellas, corona la entrada monumental de la tumba: sostenido por las 28 naciones del Imperio, el rey se destaca en solitario, frente a una altar de fuego, en su cara a cara con Ahura-Mazda.

Junto a este arte monumental, hoy en día está mejorando nuestro conocimiento sobre las formas artesanales del mundo aqueménida. La corte real, las cortes satrápicas y las grandes familias nobiliarias proporcionaron salida a una abundante producción de objetos de lujo cuyo análisis ha permitido definir su pertenencia a un estilo aqueménida bien caracterizado. Si el trabajo de piedras exóticas está dignamente representado, fueron particularmente la metalurgia y la orfebrería los campos en que los artesanos asiáticos de esta época, que aporta una fecunda continuidad a los famosos «bronces del Luristán», obtuvieron sus mayores éxitos. Joyas, armas de gala, vasos plásticos, apliques de mobiliario, permiten sobre todo a los artistas desplegar su genio animalista. Ya sea fundición, repujado o cincelado, los animales fantásticos o reales adquieren una estilización que nunca excluye el realismo y que a menudo brinda retazos chispeantes de vida. Si los temas (animales brincando o combatiendo, o dispuestos «heráldicamente» de manera antitética, etc.) están tomados de los más varios y antiguos horizontes –ya hemos evocado los «bronces del Luristán», pero tanto Mesopotamia como Egipto tuvieron su aportación–, el estilo se embebe de tal homogeneidad que la atribución a la época aqueménida difícilmente puede cuestionarse.

Ciertamente, a la época aqueménida considerada en conjunto: pues tanto en esta parcela como en la del arte monumental no es fácil, por lo general, determinar sus etapas de evolución. De este modo, algunos no se han privado de reprochar al arte aqueménida su estancamiento y de ver en ello la señal de una especie de impotencia creadora. Este juicio deriva de una confrontación, más o menos consciente e intencionada, con el arte griego contemporáneo, pero la comparación no es legítima: el arte griego de los siglos V y IV debe su «milagroso» desarrollo al hecho de que floreció en un medio ambiente que, en todos los terrenos (político, social, religioso, intelectual), era radicalmente diferente y cuya apertura a todas

las ráfagas del pensamiento le impedía permanecer inmóvil. Muy a la inversa, el arte aqueménida es ante todo un arte que, en sus manifestaciones regias (las más patentes), se hallaba prioritariamente destinado a reflejar la permanencia real, expresión a su vez de una concepción cosmológica que Grecia había superado desde hacía ya tiempo, pero que la monarquía persa no podía rebasar si no quería renunciar a sus fundamentos trascendentales. En Persépolis los trabajos se mantuvieron durante un siglo; pero el programa constructivo había sido minuciosamente trazado por Darío: y así, casi se nos escapa la posibilidad de advertir que los escultores de Jerjes eran algo menos torpes que los de su padre; en cuanto a trabajar según otras normas o con diferente intención, eso ni siquiera cabía planteárselo. Lo que a nuestros ojos de herederos intelectuales de los griegos puede tener la apariencia de un estancamiento no es, en realidad, más que la manifestación de una estabilidad, de una permanencia deseada, puesto que ambas encarnaban la propia estabilidad y permanencia de la monarquía.

Lo cual no significa que no existiera un intercambio de influencias entre el arte persa y el arte griego. El palacio de Susa se incendió en tiempos de Artajerjes I y, mientras esperaba que fuera restaurado, aquel rey mandó construir una residencia secundaria: se han encontrado allí bajorrelieves de piedra que, si bien respetan la temática tradicional, permiten entrever una suavidad de líneas en el dibujo y en el modelado que obedece, caben pocas dudas, a la influencia griega; pero esto son simplemente detalles externos. Tales fenómenos pueden ser observados sobre todo en las franjas occidentales del Imperio, y muy especialmente en Asia Menor. Los dinastas y los sátrapas occidentales estuvieron más abiertos a la seducción de un arte extranjero con el que la doctrina real no tenía nada que ver. Se han encontrado algunas muestras del arte griego en las capitales reales: si su presencia prueba que en la propia Corte se podía demostrar cierto gusto por estas curiosidades llegadas de lejos (o fabricadas *in situ* por artistas mercenarios), sirve también para destacar mejor la profunda impermeabilidad del arte persa respecto al espíritu de libertad e individualismo que se respiraba en el mundo egeo.

Así pues, si la ausencia de cualquier tipo de literatura representa una laguna «cultural» de la civilización aqueménida, el arte nos permite captar mejor los caracteres de esta última. A decir verdad, ese arte ilustra principalmente lo que ya conocíamos por otras fuentes: que el edificio monárquico persa se superpuso, formando una federación de manera bastante superficial, sobre un mundo que contenía civilizaciones de gran antigüedad y de notable valor. De este mundo, la civilización persa no tomó nada esencial, a no ser determinadas inspiraciones políticas y administrativas; a este mundo, la civilización persa tampoco parece haber aportado nada esencial, a no ser una relativa paz interior y una tolerancia compuesta, en buena medida, de indiferencia. No obstante, sería superficial e injusto atenernos a tales impresiones, pues los dos siglos que duró el Imperio aqueménida prepararon acercamientos y sincretismos que veremos desarrollarse y brotar en épocas más tardías.

CAPÍTULO II

EN LOS CONFINES SEPTENTRIONALES DEL IMPERIO PERSA: LOS ESCITAS[9]

I.–LOS ESCITAS[10]

Los griegos comprendían bajo el nombre de «escitas» a todos los pueblos nómadas o parcialmente sedentarios que vivían en la zona de las

---

[9] La edición anterior contenía, con el título «Los vecinos del Imperio persa», una sección sobre la India salida de la pluma de René Grousset: en esta edición hemos suprimido aquel apartado, aun cuando la vida de Buda coincida con el inicio del período abarcado por este volumen. Ha parecido más cómodo, en la refundición general de la colección, reunir en el Volumen I *(Les premières civilisations)* una panorámica de la historia del subcontinente indio e incluir de una tirada el inmenso período que se extiende desde la civilización «del Indo» en la Edad del Bronce (Mohenjo-Daro, Harappa) hasta la época de la predicación de Buda. La presencia de las páginas de J. Naudou consagradas a esos problemas en el volumen anterior de la serie no debe hacer olvidar a los lectores de éste que fue en la época de las Guerras Médicas cuando nació el budismo.

[10] OBRAS DE CONSULTA.– La vía fue abierta por tres obras que, aunque superadas, siguen siendo fundamentales: E. H. Minns, *Scythians and Greeks,* Cambridge, 1913; M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia,* Oxford, 1922, y *Skythien und der Bosporus,* I, Berlín, 1931. Entre la muy abundante bibliografía reciente tan sólo citaremos algunos títulos. Obras de carácter general: R. Grousset, *L'Empire des steppes,* París, 1939; B. N. Grakov y A. I. Melioukova, «Dve arkeologhitcheskie kultury v Skifii Gerodota (Dos culturas arqueológicas en la Escitia de Heródoto)», *Sovietsk. Arkheol.,* XVIII, 1953, pp. 111 ss.; T. T. Rice, *The Scythians,* Londres, 1957; R. Werner, «Geschichte des Donau-Schwarzmeerraumes im Altertum», en *Abriss der Geschichte antiker Randkulturen,* Munich, 1961; J. A. H. Potratz, *Die Skythen in Südrussland. Ein untergangener Volk in Südosteuropa,* Basel, 1963; K. Jettmar, «Die frühen Nomaden der Eurasiatischen Steppen», en *Saeculum Weltgeschichte,* II, Freiburg-Basel-Wien, 1966, pp. 69 ss.; E. Lévy, «Les origines du mirage scythe», *Ktèma,* VI, 1981, pp. 57 ss.; A. M. Khazanov, «Les scythes et la civilisation antique. Problèmes de contacts», *D. H. A.,* VIII, 1982, pp. 7 ss. Sociedad escita: A. I. Terenojkin, «Ob obchtchestvennom stroe Skifov (Sobre la organización social de los escitas)», *Sovietsk. Arkheol.,* 1966/1, pp. 3 ss. Religión: A. Alföldi, «Über die theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen», *Arch. Anz.,* 1931, col. 393 ss.; K. Meuli, «Scythica», *Rh. M.,* LXX, 1935, pp. 121 ss. Arte: K. Schefold, «Die iranische Kunst der Puntusländer», en *Handb. d. Archäol.,* II, 1954, pp. 423 ss.; P. Amandry, «L'art scythe archaïque», *Arch. Anz.,* 1965. col. 891 ss. Relaciones con los griegos: W. Blawatsky, «Le rayonnement de la culture antique dans les pays de la Pontide du Nord», *VIIIe Congrès inter-*

estepas, desde el Danubio hasta Asia Central. Vecinos del Imperio Persa, estos pueblos acampaban sobre todo entre el Caspio y el Sir Daria (el Yaxartes de los antiguos), es decir, sobre la cara norte del Irán oriental. Tanto los textos aqueménidas como los textos griegos conocen a estos escitas orientales con el nombre de *saka*, y ambos tipos de documentación precisan algunas subdivisiones entre los mismos. Las prospecciones arqueológicas han permitido conocer mejor la civilización de estas tribus, especialmente en las zonas de oasis que son (más bien que eran) la Margiana (Merv) y las depresiones de los grandes ríos del Aral. Mientras que Hecateo de Mileto afirmaba que los Masagetas del Khorezm desconocían la agricultura sedentaria, actualmente sabemos que en la época en que se edificó el Imperio Persa estas regiones habían sido en gran parte ganadas para una agricultura de regadío (sobre la que Heródoto, es cierto, tenía confusas nociones), y esta situación implica un poder político centralizado que debió reemplazar a la sociedad de pastores guerreros evocada en los textos más antiguos del Avesta. Así pues, debemos hoy admitir la existencia de un reino del Khorezm, anterior al nacimiento del Estado aqueménida y que se extendía, al sur, desde las montañas del Khorassan a Sogdiana. Sigue siendo una cuestión oscura bajo qué circunstancias se convirtió este reino en la «16.ª satrapía» persa –en realidad un reino tributario de dudosa fidelidad. La economía sedentaria, agrícola y pastoril, no constituía sin embargo una zona continua, puesto que se hallaba vinculada al regadío, y el nomadismo se mantenía en los territorios estépicos y subdesérticos: la expedición contra los masagetas, en la que murió Ciro, así como las campañas que condujo Darío contra los saka al inicio de su reinado (hacia 517) parecen haber sido operaciones de pacificación destinadas a limitar las infiltraciones de los nómadas en el Irán propiamente dicho y a asegurar las comunicaciones entre el mar Caspio y Bactriana: problema que volveremos a encontrar planteado en los mismos términos en época helenística. Por lo que concierne al Khorezm propiamente dicho, comprobamos que suministró contingentes a Jerjes en 480, pero que ya no proporcionó ningún otro a Darío III para luchar contra Alejandro: parece, por lo tanto, que esta región recobró su independencia en el intervalo.

Si estos escitas de Asia aún son mal conocidos, estamos mejor documentados sobre el grupo occidental, establecido en las estepas de la actual Ucrania, para el que tendemos a reservar el nombre de «escitas» y con el cual el Imperio Persa sólo entraría en contacto cuando la expedición de Darío, que abordaremos más abajo. Es fundamentalmente en su calidad de vecinos de las colonias pónticas griegas por lo que los escitas nos interesan aquí, pero es también esta misma vecindad con los griegos la que nos ha permitido conocerlos mejor, pues, junto a los datos arqueológicos que crecen día a día, disponemos de las descripciones de los textos, entre

---

nat. d'Archeol. class. (Paris, 1963), pp. 393 ss. Sobre los escitas asiáticos, vid. los trabajos de Tolstov y de Masson citados en la nota 2.

las que ocupan un puesto relevante los *Skythikoi logoi* de Heródoto (lib. IV) y unas cuantas páginas del tratado hipocrático *Sobre las aguas, los aires y los lugares.*

Las migraciones a cuyo término fijaron los escitas sus puntos de residencia son mal conocidas. Ya hemos visto, en el tomo anterior, cómo penetraron en el Próximo Oriente asiático en la época final del Nuevo Imperio asirio (segunda mitad del siglo VII), pero ignoramos las circunstancias de su penetración en Europa. El examen de sus sepulturas en las estepas rusas, puesto en relación con los datos historiográficos, ha conducido en general a pensar que su empuje hacia Occidente se había producido a comienzos del siglo VIII, lo que explicaría el reflujo de los cimerios orientales hacia el sur del Cáucaso y en Anatolia, así como la penetración de los escitas, tras sus pasos, hacia el Luristán. Pero recientes hallazgos obligan a retrotraer aún más atrás la entrada de los escitas en Europa, aun cuando es imposible fijar los hitos y fechas de su desplazamiento. Sin embargo, durante la época que aquí nos interesa su zona de dominio se halla bien delimitada. El corazón de la misma lo formaban las estepas que se extienden entre el Don y el Dniester. Por el margen izquierdo del Don tienen como vecinos a un pueblo con el que están emparentados, los Saurómatas o Sármatas, que presionaron a su vez hacia el oeste en época helenística. Por otra parte, los Saurómatas dejaban aislados del grueso de los escitas a un grupo más meridional, los escitas del Kuban. Al oeste, el Dniester no representa un límite fijo: encontramos tribus escíticas hasta el Danubio y, además, los restos arqueológicos prueban que, desde el siglo VII, los escitas lanzaron expediciones de pillaje al norte y sur de los Cárpatos, expediciones que en ocasiones se materializaron en la creación de asentamientos de cierta duración. Sus huellas son relativamente abundantes en Hungría, pero las conocemos también en Galitzia, Bohemia, Silesia, en Prusia Oriental e incluso en Brandeburgo. Al norte, por último, en la estepa boscosa, las prospecciones arqueológicas han permitido caracterizar una civilización que, por muchos de sus elementos (armas, bocados de caballo, arte animalístico, etc.), puede ser calificada de escita, pero a la que otros elementos vinculan con las culturas regionales prehistóricas. Son, sin embargo, la actual Ucrania esteparia y Crimea septentrional los territorios que pueden recibir el nombre de «Escitia», vasta región en donde los nómadas se superpusieron, sin expulsarlos ni exterminarlos, a los agricultores sedentarios prehistóricos.

Dentro de este marco, es imposible situar con precisión a todos los pueblos enumerados por Heródoto. Pero nuestro historiador distingue con bastante exactitud entre las tribus auténticamente escíticas y aquellas otras que sólo se aproximan a los escitas por algunos aspectos de su forma de vida. Entre los verdaderos escitas podemos clasificar a los que Heródoto llama «escitas reales» (entre el Don y el Dnieper, incluyendo el norte de Crimea), a los «escitas nómadas» (entre el Dnieper e Ingouletz), a los «escitas agricultores» *(georgoi,* en el bajo Dnieper) y a los Calípidas o Helenoescitas (curso inferior del Bug); los Alazones y los «escitas labradores» *(arotéres)* son más difíciles de localizar, y no es

seguro que fueran verdaderos escitas. En contrapartida, aquellos grupos a los que Heródoto llama Gelones, Budines, Andrófagos y Melanclenos podrían ser las poblaciones mitad escíticas, mitad autóctonas, cuya cultura ha sido aislada arqueológicamente en las estepas boscosas, poblaciones en las que algunos se han inclinado a ver elementos «protoeslavos». El nombre de Escolotas, que Heródoto atribuye a todos los escitas de Europa (afirmando que el de «escitas» les fue dado por los griegos, lo que es falso, pues ya los documentos asirios llamaban a los escitas *Ashkuzai)*, constituye sin duda una generalización errónea. Es cierto, por contra, que los griegos solían llamar «escitas» a todas esas poblaciones, comprendidas aquellas para las cuales tal denominación parece actualmente dudosa.

Desde el punto de vista antropológico los escitas parecen haber constituido un grupo con grandes mezclas. La opinión según la cual habría incluido elementos turco-mongoles parece aventurada. Conocemos, es verdad, en el Altai (Minusinsk, Pazyryk), sepulturas en las que son llamativos los elementos escíticos y que constituyen, por otro lado, un punto de enlace con el Extremo Oriente: sería tentador ver en esta comarca el foco original de los escitas. Pero las sepulturas del Altai son posteriores en varios siglos a las de Ucrania, y los trazos comunes entre ellas deben atribuirse bien a influencias ejercidas desde el oeste hacia el este, bien a un origen común, todavía no precisado.

En cambio, desde el punto de vista lingüístico la pertenencia de los escitas al grupo iranio es indiscutible. Aunque su lengua no sea conocida, su onomástica los vincula a los medos y a los persas, y los nombres de varios grandes ríos de la estepa provienen de un elemento iranio *danu-* (río) que, a través de los nombres antiguos de Tanais, Danastris, Danapris, etc, se ha perpetuado hasta nuestros días (Danubio, Dniester, Dnieper, Donets, Don). E incluso no es sólo nuestra denominación moderna de «mar Negro» la que remonta, quizás, a un original escítico, pues la denominación griega primitiva de *pontos axeinos* («mar inhóspito») podría ser una transposición poco acertada del iranio *akhshaena,* «oscuro», «negro». Desde luego, el griego *pontos* (el mar como vía de comunicación: cf. lat. *pontus;* ruso *put'*, «camino», «vía») tenía un paralelo iranio, y el nombre de Pantikapes que recibieron diversos cursos fluviales podría haber significado «ruta de los peces», nombre que se dio también, sin duda, al estrecho de Kerch, si juzgamos por el nombre de la ciudad griega de Panticapeo. Como lo poco que conocemos de la lengua escita se explica, sobre todo, por el avéstico y el persa antiguo, debía tratarse de un dialecto emparentado con esas lenguas.

Pero la antropología y la lingüística cuenta menos aquí que el género de vida y las formas de pensamiento ligadas al mismo. Desde este punto de vista, los escitas se diferencian poco de las innumerables tribus, indoeuropeas o mongolas, que a lo largo de milenios han vivido como nómadas entre China y la Europa central. Jinetes dedicados al ganado y a la caza, manejaban el arco y el lazo y vivían en sus cabañas de fieltro o en los carromatos de cuatro o seis ruedas en los que apiñar a sus mujeres e

hijos; la mayoría de los escitas jamás abandonó este modo de vida, incluso cuando algunos de ellos se sedentarizaron al estar en contacto con los griegos o con poblaciones agrícolas preescíticas. Pero este punto debe ser matizado: tales pueblos no se desplazan a gran distancia más que desalojados por accidentes climáticos o atropellados por otros pueblos; tuvo que ser un fenómeno de esta naturaleza el que trajo a los escitas de Asia a Europa. En cambio, después de encontrar el país que les permite detenerse, practican un nomadismo estacional. A Darío, que le hizo preguntar por qué no paraba de huir con armas y bagajes ante el ejército persa, un príncipe escita le respondería que «no hacía nada especial que aquello que acostumbraba a hacer en tiempo de paz», contestación que indica que las tribus escíticas poseían terrenos de pasto estivales en el norte, en los confines de la región forestal, e invernales en el sur, en la región póntica. El producto de sus ganados y el de la caza, así como los tributos de los sedentarios, les permitían vivir con un desahogo que, en el caso de los jefes, alcanzaba incluso la opulencia.

El paso de la simple cría de ganado como nómadas a la sedentarización o a un género de vida seminómada comenzó probablemente, en algunas tribus, mucho antes de que la influencia griega pudiera hacerse notar, por influencia de las poblaciones agrícolas autóctonas. Esta evolución no dejaría de ir progresando de los siglos VII al III, pero parece dudoso que en algún momento haya afectado a la totalidad de los escitas. La importancia creciente que adquiriría Escitia como granero de trigo del mundo mediterráneo implica, sin embargo, una decadencia paralela de la economía pastoril. Pero en la época en que Darío intentaba reducir a los escitas como súbditos, es verdad que el nomadismo pastoril todavía era el sistema dominante en sus modos de vida.

La organización política y social de los escitas dista mucho de estar clara. Los más importantes de los escitas son, para Heródoto, los escitas «reales»: esta denominación parece indicar que dicho grupo era el único que poseía, en el siglo V, una forma de realeza. Heródoto añade que los escitas «reales» consideraban a los demás escitas como sus «esclavos»: es difícil de saber a qué forma de dependencia alude esta expresión, incluso suponiendo que su pretensión correspondiera a la realidad. El país estaba dividido en distritos, que Heródoto llama «nomos», dotados todos ellos de un gobernador: estos distritos tal vez constituían el marco de percepción de un tributo impuesto a los sedentarios o a las tribus escitas sometidas; pero quizá no tenían otra función sino delimitar los territorios a recorrer: no es posible tomarlos como inicio de una administración centralizada. En las épocas más remotas, la organización social debía descansar sobre la estructura familiar patriarcal: pero existen indicios reveladores de que esta última se hallaba, desde el siglo V, disociada, sin que distingamos qué sistema la había reemplazado. En cualquier caso, las sepulturas dan pruebas de muy diversos grados de riqueza y, por consiguiente, de poder: ello podría revelar una crisis del nomadismo, ligada a los progresos de la sedentarización. Los historiadores soviéticos han interpretado estos hechos como el nacimiento de una sociedad aristocrá-

tica esclavista, pero la documentación aún no permite captar los detalles de la organización social de los escitas ni su evolución.

Desde que, en el siglo pasado, descubrimos su civilización material, ha sido el arte de los escitas lo que más ha llamado nuestra atención. Este «arte animalístico» *(Tierstil)*, cuyas imágenes de cérvidos, de cápridos, de felinos, de pájaros, ora talladas en hueso, marfil o madera, ora cinceladas o fundidas en diferentes metales, adornan los más variados objetos (joyas, hebillas de cinturón, armas, aljabas, vasos, arreos ecuestres, figurillas rituales, etc.), lo conocemos hoy como el rasgo más característico, durante muchos siglos, de toda la zona de las estepas, pero el arte escita parece haber sido la manifestación más antigua del mismo. Aunque en él se han aislado influencias bien determinadas (griegas, iranias del noroeste, prehistóricas regionales), éstas actuaron sobre un fondo propiamente escítico cuyos orígenes todavía no han sido clarificados: sin duda hay que buscarlos dentro de un amplio círculo de Anatolia, con la inclusión de Armenia y del Luristán. Pero el origen importa menos que los caracteres y la significación de este arte. En oposición a un realismo de origen helénico que se comunicará a los escitas en época tardía, el *Tierstil* escita se mueve continuamente en la esfera de lo irreal, léase de lo fantástico. Cuando más se acerca al realismo, el artista escita destaca por saber realzar lo esencial del animal evocado; sus felinos no pueden ser más felinos, sus cérvidos son eminentemente cérvidos –pero el dibujo es esquemático, la plástica arbitraria. No se trata en absoluto de torpeza (excepto, tal vez, en el período de decadencia, que comienza a partir del siglo V), y los verdaderos caracteres del arte escita se manifiestan principalmente en el siguiente paso, cuando los animales se transforman en monstruos, las garras de las fieras se alargan desmedidamente, los picos de águila se acaban en volutas, las cuernas de los ciervos se desarrollan más que el propio cuerpo y ese cuerpo, a su vez, se enrosca circularmente sobre sí mismo, cuando, sobre todo, los animales se combinan y forman una composición en donde cada una de las patas tiene como remate un animal entero, la cola de gato acaba en forma de pájaro, la de pez en una cabeza de carnero, etc. Todo ello, al igual que los animales agrupados o acolados heráldicamente y que los combates de fieras (tomados del Próximo Oriente), sólo puede tener un sentido: se ha advertido hace ya tiempo que no se trata de algo decorativo, sino religioso, o, para ser más exactos, mágico.

La religión de los escitas se sitúa, para nosotros, en dos planos, entre los cuales resulta imposible establecer un enlace. Heródoto menciona, por una parte, una serie de dioses sobre los que realiza la *interpretatio graeca* (Tabiti-Hestia, Papaios-Zeus, Api-Hera; Goitosyros-Apolo, etc.), dioses de quienes no poseemos ni representaciones figurativas, ni mitos, ni templos. Por otra parte, contamos con cuanto se desprende del *Tierstil*, que expresa lo que se ha llamado una concepción zoomórfica o teriomórfica del mundo, con la que mantiene relación la práctica, bien conocida por los textos, del chamanismo. La vida de la estepa, en donde el hombre está constantemente rodeado de bestias –las que domestica y las que caza–, condicionó una forma de pensamiento profundamente calada de

animalismo: la fiera es portadora de fuerzas mágicas que resulta preciso conjurar; el clan humano pasa por descender de un antepasado animal; el hombre (determinados hombres en particular: los jefes, los hechiceros) es susceptible de transformarse en bestia; la metempsícosis hace pasar el alma del difunto a un cuerpo animal, etc. Estas concepciones rigen amplios sectores de la existencia humana, bien sea en el plano social, en el que se sospecha que las relaciones entre animales-"totems" condicionan las relaciones entre tribus, bien en el plano individual, en donde el hombre, en constante contacto con las bestias o con fuerzas invisibles zoomórficamente concebidas, debe afianzar su seguridad y su superioridad por medio de la magia. Magia de conjuros, magia adivinatoria: su práctica incumbe, sobre todo, a los brujos, cuyas técnicas estáticas (danzas, tambores, estupefacientes), parcialmente reveladas por los textos clásicos, han sido ilustradas por las modernas indagaciones sobre el chamanismo siberiano.

Son estrictamente aquellas concepciones las que pueden proporcionar la clave del *Tierstil:* cada objeto que responde a este «estilo animalístico» debe ser entendido como portador de una fuerza mágica, como algo destinado a conceder al hombre una presa en este inmenso tejido de fuerzas sobrenaturales animales que es, para él, el mundo de la estepa. Las influencias griegas, iranias o autóctonas, que pueden detectarse en este estilo, son importantes para el conocimiento de las relaciones de los escitas con las civilizaciones vecinas, pero en ningún caso llegan a afectar a las concepciones religiosas que forman su núcleo.

Junto a los textos griegos, las sepulturas constituyen nuestra principal fuente de conocimiento de la civilización escita. Los tipos y dimensiones de tales sepulturas varían según las regiones, las épocas y el nivel social de los difuntos. En general, están formadas por una cámara subterránea (a veces por varias) construida ya de madera (en forma de tienda), ya de piedra, y recubierta con un túmulo que puede alcanzar veinte metros de altura (los *kurganes).* Las dimensiones, en ciertos casos considerables, de estas tumbas, especialmente entre los escitas del Kuban, se justifican por el hecho de que junto a abundantes ofrendas funerarias (armas, aderezos, vasos, etc.) se agrupaban en la cámara, al lado del difunto, a su mujer (o sus mujeres) y a un número a veces elevado de compañeros y servidores, unas y otros sacrificados en el momento de los funerales, así como sus caballos, de los que no es raro encontrar varias decenas de esqueletos dispuestos dentro o alrededor de la cámara funeraria; estas tumbas son auténticas viviendas funerarias en donde se suponía que el difunto seguía llevando una existencia subterránea.

Por todos los aspectos de su civilización los escitas eran también distintos de los griegos que se habían instalado en las costas pónticas a partir del siglo VII. Aunque los contactos entre ambos pueblos no fueran inmediatos (Heródoto señala la existencia de una zona forestal que separaba la estepa del mar), muy pronto se estrecharon relaciones y éstas fueron, por lo general, pacíficas. Traficantes helénicos penetraron hasta lo más hondo de las estepas a partir del siglo VI y sus expedicio-

nes, que son el germen del que provienen los conocimientos geográficos y etnográficos transmitidos por Heródoto, revelaron las posibilidades comerciales que se abrían a las ciudades griegas. Sabemos que el trigo, producido bien por los agricultores indígenas vasallos de los escitas, bien por los escitas sedentarizados, fue el artículo más importante –y su relevancia creció con el tiempo– del comercio griego con Escitia. Pero no era el único: cuero, pieles y carnes fueron también mercancías apreciadas, así como los esclavos. No obstante, los «esclavos escitas», tan extensamente documentados en el mundo griego, solían ser, desde luego, indígenas preescíticos hechos prisioneros por los nómadas. Los escitas, por su parte, buscaban el vino griego y productos artesanales helénicos, objetos que en principio fueron importados del Egeo (aparecen vasos rodios en los *kurganes* de la segunda mitad del siglo VII) y luego se fabricaron, en número creciente, en las ciudades pónticas. Este negocio hizo prosperar a los griegos del Ponto, aunque no sería correcto pensar que vivían exclusivamente del mismo: la idea de que gran número de colonias del Ponto fueron sólo fundadas en calidad de factorías destinadas a traficar con la población local debe ser recibida con prudencia; los griegos parecen haberse dedicado ellos mismos, en todas partes, a la agricultura, y el negocio venía por añadidura: pero sus ganancias podían ser inmensas.

Los intercambios entre civilizaciones son más difíciles de evaluar. Ya hemos visto que la sedentarización parcial de los escitas no se debió, en principio, a la influencia griega –pero en este campo es seguro que la hubo. Sin embargo, no podemos pretender que si los escitas se sedentarizan en contacto con los griegos (especialmente en Crimea), lo hicieron únicamente a consecuencia de la seducción ejercida por el género de vida de los griegos, pues los nómadas no suelen sedentarizarse más que presionados por una necesidad, y no vislumbramos, en este caso, de qué necesidad pudo tratarse. Pero la influencia griega es apreciable en el uso de la piedra para la construcción de las viviendas y cámaras funerarias, y el atractivo de la vida griega afectó, ciertamente, a los círculos aristocráticos. La historia, narrada por Heródoto, de Anacarsis, condenado a muerte por sus congéneres por haber sucumbido a esta seducción, es equívoca: el historiador quiere demostrar así que los indígenas intentaban resistir a la helenización; pero al mismo tiempo prueba que no siempre podían abstenerse. De hecho, los escitas casi no llegaron a helenizarse, y quienes dieron el paso lo hicieron sólo superficialmente. Ni su gusto por los objetos de arte griegos ni la penetración de motivos griegos en el arte escita afectaron profundamente a su civilización. La elaboración por los artesanos griegos de un arte «barbarizante» destinado a los escitas es otro dato que sirve para marcar los límites del gusto de sus clientes por las cosas griegas. Pero no insistamos aquí más de la cuenta en estos contactos e intercambios: será sólo a partir del siglo IV, en la fase final de la civilización escita, cuando asistiremos a una compenetración más profunda entre los dos mundos. Aunque eso queda ya lejos de los momentos anteriores a la expedición de Darío.

II.–LA EXPEDICIÓN DE DARÍO CONTRA LOS ESCITAS[11]

En el año 513 (fecha conjetural, pero la más plausible que cabe establecer) Darío dirigió una gran expedición contra los escitas de Europa: el carácter histórico de esta empresa no puede ponerse en duda, pero tanto los móviles como el desarrollo de la misma siguen siendo un enigma. El propósito señalado por Heródoto, para quien se trataría de una venganza por las incursiones efectuadas contra Asia por los nómadas en el siglo VII, no resulta admisible: pero podría ser que las dificultades sufridas unos años antes por culpa de los masagetas y el conocimiento que se tenía sobre la continuidad del territorio de las estepas, desde el Asia central a Europa, hubieran sugerido al Gran Rey la idea de intentar un vasto movimiento dando un rodeo por el oeste –ésta es, al menos, una de las hipótesis modernas más corrientes. Para otros, en cambio, Darío no se habría planteado mayor objetivo que someter Tracia (cosa que, en fecto, consiguió), y su expedición a Escitia constituiría simplemente una demostración de fuerzas destinada, mediante la intimidación de los nómadas, a asegurar su frontera danubiana. Si esto último fuera cierto, deberíamos admitir que la tradición recogida por Heródoto presentó de forma muy exagerada no sólo la magnitud de la empresa, sino también el carácter desastroso de sus resultados.

Lo cierto es que, después de haber hecho construir un puente de barcas sobre el Bósforo, Darío pasó a Tracia con un ejército que no contaba, desde luego, con los setecientos u ochocientos mil hombres que le atribuyen los autores griegos. La flota tenía, por su parte, que alcanzar las bocas del Danubio y tender un puente hacia el extremo del delta. Todo salió bien desde el Bósforo al Danubio –acto seguido, entramos en el terreno de la leyenda, o al menos de la amplificación. Según Heródoto, el ejército persa no consiguió alcanzar a los escitas, que, familiarizados con esta forma de migración, se habrían escondido en el norte: esta actitud es verosímil –pero cabe preguntarse si Darío se habría dejado arrastrar hasta el fondo de las estepas, tan lejos como quiere el historiador griego. Estrabón ya albergaba sus dudas sobre ello, y la imposibilidad en que se hallaba para hacer cruzar un río a su ejército hace pensar

---

[11] OBRAS DE CONSULTA.– Véanse todas las obras de carácter general relativas a las personas y a los escitas anteriormente citadas, así como las historias generales de la antigua Grecia (*cf.* en especial G. Busolt, *Gr. Gesch.*, II, 1895, pp. 522 ss.). También deben consultarse las ediciones anotadas de Heródoto, y, singularmente, How y Wells, *A Commentary on Herodotus*, I, 1912, *ad lloc.* y App., XII, pp. 429 ss. Sobre la cronología véase, en último lugar, el artículo de G. G. Cameron citado *supra*, nota 6; J. M. Balcer, «The date of Herodotus IV, 1, Darius' Scythian expedition», *Harv. St. Class. Philol.*, LXXVI, 1972, pp. 99 ss.; H. Castritius, «Die Okkupation Thrakiens durch die Perser und der Sturz des athen. Tyrannen Hippias», *Chiron*, II, 1972, pp. 1 ss.; J. R. Gardiner-Garden, «Dareios' Scythian expedition and its aftermath», *Klio*, LXIX, 1987, pp. 326 ss.; N. G. L. Hammond, «The extent of the Persian occupation of Thrace», *Chiron*, X, 1980, pp. 53 ss.; J. M. Balcer, «Persian occupied Thrace (Skudra)», *Hist.*, XXXVII, 1988, pp. 1 ss.; *vid.* también los artículos de Th. Petit citados *supra*, en nota 2.

que el rey persa no debió atravesar el Dniester. Pero con ello bastaba, realmente, para que sus tropas, que se habían adentrado en comarcas desiertas, padecieran en seguida carestía y hambre y el rey se viera obligado a efectuar una retirada poco gloriosa; retirada que podía haber resultado más catastrófica de lo que fue si los contingentes griegos encargados de custodiar el puente del Danubio hubieran cedido a las sugerencias de los escitas, que les aconsejaban destruirlo. La lealtad de los griegos permitió a Darío retirar hasta Tracia los restos de su ejército; y allí tuvo que castigar a las ciudades griegas de la región, que se habían sublevado al llegar la noticia de su revés.

El Gran Rey regresó a Asia y encomendó a su lugarteniente Megabazo la tarea de sojuzgar Tracia hasta el Estrimón y de obtener la alianza del rey Amintas de Macedonia. De este modo, la fantástica expedición de Escitia terminaba de forma más realista, con la incorporación de una nueva satrapía al Imperio.

Lo que probaría, sin embargo, que el fracaso de Escitia fue rudo, es la repercusión que tuvo entre los griegos de Asia Menor, que habían participado en la expedición hasta el Danubio y asistido al retorno sin gloria del Gran Rey: por primera vez, el Imperio Aqueménida había desmentido su invencibilidad.

CAPÍTULO III

EL MUNDO GRIEGO (EXCEPTO OCCIDENTE) EN VÍSPERA DE LAS GUERRAS MÉDICAS[12]

Ya antes de la conquista persa, los griegos de Asia habían padecido la sujeción. Pero, aunque a veces fueran borrascosas, las relaciones entre las distintas ciudades y la dinastía lidia de los Mermnadas habían acabado por estabilizarse sobre la base de un *modus vivendi* satisfactorio tanto para los primeros como para esta última. Los intercambios culturales, la prosperidad económica, la relativa discreción de los soberanos de Sardes respecto a los asuntos internos de las ciudades griegas, todo ello habría podido durar y fructificar aún por mucho tiempo si el reino lidio hubiera sobrevivido. Pero la caída de Creso y el levantamiento, en el territorio interior de la franja litoral griega, de un Imperio más rigurosamente organizado, más autori-

---

[12] OBRAS DE CONSULTA.– Al abordar aquí la historia griega, debemos proporcionar una bibliografía general sumaria de la época tratada. Además de las historias generales de la Antigüedad (Ed. Meyer, *op. cit., supra,* en nota 1; *The Cambridge Ancient History,* IV-V, 1925-1927), hay que mencionar, por orden de publicación, las siguientes obras: G. Busolt, *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia,* II-III, 2.ª ed., Gotha, 1895-1904, que sigue siendo indispensable, pese a los años, por la *Gründlichkeit* con que utiliza toda la documentación entonces conocida; K. J. Beloch, *Griechische Geschichte,* II, 1-2, 2.ª ed., Estrasburgo, 1914-1916, cuyo hipercriticismo es responsable, a la vez, de su valor y de sus límites; G. Glotz y R. Cohen, *Histoire grecque,* I-II, París, 1925-1931, algo anticuada respecto a la historia política; H. Berve, *Griechische Geschichte,* I-II, Freiburg, 1931-1932, cuya erudición y talento están deformados por una ideología que sobrevalora el papel de Esparta; M. L. W. Laistner, *A history of the Greek world 479-323 B.C.,* 3.ª ed., Londres, 1957, sumario, aunque útil; G. de Sanctis, *Storia dei Greci,* II, Firenze, 1939, con la misma orientación que Beloch, de quien D. S. fue el más notable discípulo; J. Hatzfeld, *Histoire de la Grèce ancienne,* París, 1926; 3.ª ed. revisada por A. Aymard, 1950; reimpresa asimismo como libro de bolsillo, es una obra excelente para iniciarse; id., *La Grèce et son héritage,* París, 1945, N. G. L. Hammond, *A history of Greece to 322 B.C.,* Oxford, 1959; 2.ª ed., 1967, libro que se sitúa, por su acendrado respeto a la tradición antigua, en el extremo opuesto de la tendencia Beloch-de Sanctis; H. Bengtson, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit,* en I. von Müller y W. Otto, *Handbuch der Altertumswissenschaft,* II, 4, 2.ª ed., München, 1960, sumaria, pero indispensable por su aparato erudito; V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates,* London, 1968, no es un «manual», sino una interesante síntesis personal.

tario, más exigente, había originado un corte más nítido entre los griegos libres y los griegos sometidos a los «bárbaros» (término que sólo significa «no griegos»). Esta brecha, por cierto, no sustrajo a los griegos de Asia del conjunto de la comunidad helénica: se podía circular libremente entre ambos mundos y tanto unos como otros seguían siendo conscientes de la pertenencia a esa comunidad que estaba plasmada por una lengua, una religión y unas costumbres comunes –conscientes, en definitiva, de la unidad de civilización. Además, la autoridad persa no era deliberadamente opresiva: ya hemos visto el respeto que mostraba hacia los pueblos vasallos, pero también que tal respeto requería una condición, a saber, la obediencia a un poder de carácter autocrático. Y era, desde luego, sobre este punto sobre el que los griegos se mostrarían, en el seno del Imperio Persa, particularmente irreductibles. Pero no vamos a decir por eso que el gran combate por la libertad estaba ya prefigurado en los acontecimientos del 546. Las causas que debían conducir a los griegos de Asia a rebelarse, luego a los persas a dirigir sus miras sobre la Grecia de Europa y a esta última a reaccionar victoriosamente no cabe determinarlas con certeza. La incompatibilidad entre el despotismo iranio y el ideal griego de libertad, por una parte, pero también, por otra, una serie de contingencias inciertas, desempeñaron su papel, en el curso de los años que preceden a las guerras médicas, aunque no podamos establecer su proporción. Una panorámica del mundo griego en los últimos años del siglo VI nos permitirá captar mucho mejor las complejas circunstancias de este problema capital.

I.–LOS GRIEGOS DE ASIA BAJO LA DOMINACIÓN PERSA [13]

En el volumen precedente se ha expuesto cómo las ciudades griegas de Asia Menor cayeron bajo el dominio persa entre 546 y 540 a consecuencia de la victoria de Ciro sobre Creso. Únicamente Samos mantuvo su inde-

---

[13] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras generales citadas en la nota anterior, puede verse: C. Roebuck, *Ionian trade and colonization*, New York, 1959; A. R. Burn, *Persia and the Greeks*, Londres, 1962; J.M. Cook, *The Greeks in Ionia and the East*, London, 1962; G. L. Huxley, *The early Ionians*, Londres, 1966; G. Harris, *Ionia under Persia 547-477 B.C.*, Diss., Princeton, 1971; todas estas obras desbordan, con creces, el presente cuadro cronológico.

Sobre las tiranías: H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München, 1967; D. F. Graf, «Greek tyrants and Achaemenid politics», *Essays C.G. Starr*, Nueva York-London, 1985, pp. 79 ss.

Contactos culturales: C. G. Starr, «Greeks and Persians in the fourth cent. B.C. A study in cultural contacts before Alexander», *Iran. Ant.*, XI, 1976, pp. 39 ss.; XII, 1977, pp. 49 ss.; J. M. Balcer, «The Greeks and the Persians. The process of acculturation», *Hist.*, XXXII, 1983, pp. 257 ss.; D. Asheri, *Fra Ellenismo e Iranismo: studi sulla società e cultura di Xanthos in età achemenide*, Bologna, 1983 (el primer capítulo trata del Asia Menor en general); B. Virgilio, Conflittualità e coesistenza fra Greci e Non-Greci, e il caso di Alicarnasso del V sec. A.C., *Studi Ellenistici*. II, 1987, pp. 109 ss., vuelto a publicar en B. V., *Epigrafia e Storiografia. Studi di Storia Antica*, I, Pisa, 1988, pp. 53 ss.

Explicación económica del descontento jonio: *cf.*, entre otros, Th. Lenschau, «Zur Geschichte Ioniens», *Klio*, XIII, 1913, pp. 175 ss. (*cf.*, al respecto, el artículo citado *infra*, nota 34, de G. Walser, pp. 227 ss.).

pendencia durante cerca de un cuarto de siglo, bajo Polícrates, para correr la misma suerte que el resto hacia 518 ó 516. Es difícil calibrar qué representó en principio para los griegos el cambio de dominación, pero la inútil resistencia que habían ofrecido todas las ciudades (salvo Mileto) les dejaba pocas esperanzas de ver mantenerse la simbiosis relativamente armoniosa que se había establecido entre ellas y el reino lidio: la tutela de los nuevos señores amenazaba con ser más penosa. Sin embargo, como la resistencia no había sido unánime, los persas encontraron partidarios en cada ciudad, los cuales respaldaron en ciertos casos la entrada de guarniciones persas. La tradición política griega les brindaba además, utilizando los cauces de las tiranías, un cómodo instrumento al que parece haberse acogido, sobre todo, Darío. Pero si en generaciones anteriores la tiranía había cumplido una función bastante útil solventando problemas que no podían resolver el libre juego de las instituciones, su hora había sonado ya en casi todas partes: el momento en que los persas recurren a los tiranos para gobernar a griegos, como recurren a las monarquías locales para gobernar las ciudades fenicias, se caracterizaba porque el fenómeno de la tiranía tendía a desaparecer en toda Grecia[14], de manera que la política persa marchaba en sentido inverso a la evolución política griega y el respeto aparente a la autonomía de las ciudades sólo podía ser interpretado por los ciudadanos como un falso pretexto. Hay una anécdota en Heródoto (IV, 133, 136-137), auténtica o no, que define bien la situación: durante la expedición escítica, Darío había confiado la vigilancia del puente sobre el Danubio a los contingentes griegos mandados por sus tiranos; cuando los escitas aconsejaron a estos griegos que culminaran el desastre de Darío destruyendo el puente, Histieo de Mileto habría replicado «que todos ellos eran tiranos de una ciudad sólo gracias a Darío, y que si Darío llegaba a desaparecer, ni él tendría ya autoridad sobre los milesios ni ningún otro sobre sus respectivas poblaciones, pues cada ciudad preferiría vivir en democracia antes que bajo el poder de un tirano». El odio hacia la tiranía no podía conducir, en Asia Menor, más que a alimentar la hostilidad contra los persas.

A la pérdida de la libertad se añadían otros motivos de disgusto. La organización de las satrapías por Darío y su tasación más rigurosa no causaban ningún tipo de alegría. ¿Acaso la carga del impuesto se vio agravada por una coyuntura económica desfavorable? Con frecuencia se afirma que Darío habría favorecido a los puertos fenicios en detrimento de los de Asia Menor y que al ejercer su dominio sobre las dos márgenes del Helesponto habría paralizado deliberadamente el comercio entre Jonia y el mar Negro. Si suponemos, en cambio, que Darío contaba con una política económica, no se adivina cuáles podrían haber sido los móviles de esa actitud que se le atribuye respecto a las ciudades griegas: ¿por qué habría querido arruinar a unos países cuya prosperidad era necesaria para pagar el tributo? ¿Y no resulta manifiesto que los puertos fenicios y los puertos egeos enlazaban con circuitos comerciales totalmente distintos? Además, estaría por demos-

[14] Si hacemos una excepción con Occidente: *vid.*, sobre este punto, *infra*, p. 208.

trar que las ciudades de Asia hubieran sufrido en aquellas fechas una crisis económica. El comercio mediterráneo revela, desde luego, notables alteraciones en el curso del siglo VI, pero si tratamos de determinar qué parte de las mismas obedece a la llegada de los persas a las costas resulta casi imposible efectuar un balance. La salida de los focenses hacia Occidente introdujo cambios en la circulación mercantil en el Mediterráneo: pero ¿cómo repercutió este hecho sobre el comercio de otras ciudades? La llegada a Atenas de artesanos jonios, ¿qué influencia ejerció en el desarrollo del comercio ático, que no había esperado a la conquista persa para adquirir entidad? ¿Hasta qué punto la conquista persa de Egipto, realizada a continuación de la de Asia Menor, afectó al comercio griego de Náucratis? Si los milesios llegaron, según Heródoto (VI, 20), a desesperarse por la destrucción de Síbaris en el 510, ¿no significa eso que, treinta y cinco años después de la conquista persa, mantenían fructíferas relaciones con Italia? Tenemos, pues, un conjunto de fenómenos cuyos pormenores no habría manera de aclarar: si es probable que el cambio de dominación en Asia Menor originase algunas perturbaciones económicas, no podríamos decir hasta qué punto las ciudades sufrieron sus consecuencias. Hay historiadores que piensan que algunas de ellas supieron aprovechar la situación y que fue sólo la desdichada revuelta de 500-494 la que asestó un golpe mortal a su economía: ¿no afirma Heródoto (V, 28) que Mileto nunca había disfrutado de mayor riqueza que en vísperas de aquella sublevación? La hipótesis de una crisis económica provocada por la conquista persa podría derivar muy bien del deseo de encontrar una explicación más al descontento de los jonios.

Por otra parte, es preciso dejar constancia de que la conquista persa no apagó de un día para otro el movimiento intelectual jonio. Es en época persa cuando Mileto vive la ilustración de los filósofos Anaximadro y Anaxímenes, Éfeso la de Heráclito. Es en época persa cuando Hecateo de Mileto aporta su contribución a la elaboración del pensamiento histórico y al conocimiento del mundo. Ciertamente estos pensadores no tendrán ningún sucesor en su país, y la corriente racionalista jonia, el mejor obsequio de la Grecia de Asia al pensamiento «occidental», está en ese momento a punto si no de extinguirse, al menos de alejarse de su hogar original en dirección a otras regiones del mundo griego. Pero, aun reconociendo que el nuevo clima creado por la dominación persa en las ciudades de Asia Menor no era, desde luego, favorable a la expansión del librepensamiento intelectual, debemos también reconocer que el verdadero freno que acabó oponiéndose a su ejercicio sería, una vez más, la catástrofe hacia donde se precipitaron los griegos de Asia a comienzos del siglo V por mor de su rebelión –rebelión que constituiría, por sí misma, una manifestación de su profunda necesidad de libertad.

En definitiva, fue principalmente en este último plano (el de la libertad política, de la libre evolución de las instituciones cívicas libres, de la definición del hombre griego como ciudadano libre) sobre el que la conquista persa marca un hito para la Grecia de Asia. Si consideramos anticipadamente que después de las Guerras Médicas las ciudades de Asia apenas conocerán más que un régimen de libertad vigilada en el seno del

Imperio ateniense, y que la segunda fase de la guerra del Peloponeso les conducirá, después de turbias convulsiones, a recaer en la tutela aquemémida, reemplazada, a consecuencia de la conquista de Alejandro, por nuevas tutelas monárquicas, habremos de convencernos de que el 546 representa la fecha más grave de su historia, pues a partir de ese año su libertad –el elemento más irreductible de la civilización griega– constituirá, la mayoría de las veces, no una realidad, sino un objeto de reivindicación. El establecimiento de la dominación persa dio paso para los griegos de Asia a la larga era de las dependencias: lo más asombroso será que todavía harán falta varios siglos para acostumbrarlos a la resignación.

II.–ESPARTA Y EL PELOPONESO[15]

Si pasamos a la Grecia de Europa, dos ciudades deben, desde finales del siglo VI, retener nuestra atención: se trata de aquéllas cuyas hegemonías van a determinar, en gran medida, toda la historia del siglo V, es decir, Esparta y Atenas.

---

[15] OBRAS DE CONSULTA.– Frente a las obras generales de historia griega (*supra*, nota 12), la bibliografía espartiata es inmensa y no deja de aumentar, sin que el avance en los problemas extraiga de ello grandes ventajas. Sobre Esparta, su historia, sus instituciones, véase (entre otros...): G. Busolt y H. Swoboda, *Griechische Staatskunde*, II, en I. von Müller y W. Otto, *Handbuch der Altertumswissenschaft*. IV, 1, 1, 2, München, 1926; V. Ehrenberg, *Neugründer des Staates*, Munich, 1925; id., *s.v.*, «Sparta (Geschichte)», *PW*, III A, 1928; H. Berve, *Sparta*, Leipzig, 1937; P. Roussel, *Sparte*, París, 1939; 2.ª ed., 1960; K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta*, Manchester, 1949; H. Michell, *Sparta*, London, 1952; traducción francesa con el título: *Sparte et les Spartiates*, París, 1953; G. L. Huxley, *Early Sparta*, London, 1962; F. Kiechle, *Lakonien und Sparta*, Munich, 1963; A. Andrewes, «The government of classical Sparta», *Studies Ehrenberg*, Oxford, 1966, pp. 1 ss.; A. H. M. Jones, *Sparta*, Oxford, 1967; W.G. Forrest, *A history of Sparta 950-192 B.C.*, Londres, 1968; M.I. Finley, Sparta, en *Problémes de la guerre en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant edit.,m Paris-La Haya, 1968, pp. 143 ss.; A. Toynbee, «The rise and decline of Sparta», en *Some essays on Greek history*, Oxford, 1969; P. Oliva, *Sparta and her social problems*, Praga, 1971; P. Cartledge, *Sparta and Lakonia: a regional history 1300-362 B.C.*, Londres, 1979; J. T. Hooker, *The ancient Spartans*, London, 1980; L. F. Fitzhardinge, *The Spartans*, Londres, 1980.

Sobre los periecos: F. Hampl, «Die lakedaemonischen Periöken», *Hermes*, LXXXII, 1937, pp. 1 ss.

Sobre la austeridad espartiata: H. W. Stubbs, «Spartan austerity. A possible explanation», *Cl. Q.*, XLIV, 1950, pp. 32 ss.; R. M. Cook, «Spartan history and archaelogy», *Cl. Q.*, n.s., XII, 1962, pp. 156 ss.

Sobre la Confederación peloponesia: G. Busolt, *Die Lakedaimonier und ihre Bundesgenossen*, Leipzig, 1878; U. Kahrstedt, *Griechisches Staatsrecht*, I, Göttingen, 1922; H. Schaefer, *Staatsform und Politik*, Leipzig, 1932; J. A. O. Larsen, «The constitution of the Peloponnesian league», *Cl. Ph.*, XXXVIII, 1933, pp. 257 ss.; L. I. Highby, *The Erythrae decree. Contributions to the early history of the Delian league and the Peloponnesian confederacy*, Klio, Beiheft XXXVI, Leipzig, 1936; Ed. Will, *Korinthiaka*, París, 1955, pp. 625 ss.; L. Moretti, *Ricerche sulle legue greche*, Roma, 1962; K. Wickert, *Der Peloponnesische Bund von seinen Anfängen bis zur Ende des archidamischen Krieges*, Diss., Erlangen, 1961.

Bibliografía crítica de las publicaciones relativas a Esparta: J. Ducat, «Sparte archaïque et classique. Structures économiques, sociales, politiques», *R.E.G.*, XCVI, 1983, pp. 194 ss.; recopilación de artículos de diversos autores: K. Christ (ed.), *Sparta*, Darmstadt, 1986.

Véase, además, *infra*, p. 394, nota 457.

En el curso del siglo VII y en la primera mitad del VI Esparta había intentado establecer su supremacía en el Peloponeso por medio de la conquista. Dueña ya de la Laconia propiamente dicha, como resultado de las dos guerras de Mesenia había sojuzgado a los mesenios, reducidos desde ese momento, en calidad de hilotas, a cultivar sus propias tierras por cuenta de sus amos: desde finales del siglo VII hasta la intervención tebana del 369 el irredentismo mesenio mantendría constantemente en vilo la vigilancia de Esparta. En la región del noroeste, una serie de largos conflictos por la posesión de varios cantones (Cinuria, Tiréatide) había enfrentado a Esparta y Argos, y esta última jamás depondría su hostilidad. Pero fue en el norte donde el expansionismo espartiata encontró, hacia el 550, sus límites. Incapaz de doblegar a Tegea, Esparta concluyó con esta ciudad arcadia una alianza que se nos ofrece como el primer embrión del sistema conocido con el nombre de «liga» o «confederación del Peloponeso». No podemos distinguir bajo qué condiciones fueron adhiriéndose sucesivamente los demás miembros de este organismo. Otras ciudades arcadias (Mantinea, Orcómenos) seguirían seguramente el ejemplo de Tegea. La alianza con los eleos proporcionó seguridad a los espartanos en la zona al norte de Mesenia. Y en especial Corinto, que compartía con Esparta el odio hacia Argos, prestó una sólida base al nuevo sistema: durante toda la historia de la liga, los corintios desempeñarían el papel de contrapeso del poderío de Esparta y se constituirían unas veces en freno, otras en motor de la alianza. La adhesión de Corinto contribuyó indudablemente a atraer a otras ciudades del noroeste del Peloponeso en el curso de los últimos años del siglo VI: Fliunte, Sición, Mégara, Egina, Epidauro, Micenas, Tirinto.

Lo único que captamos de este sistema, y de manera imperfecta, es su estructura, que parece haber sido no demasiado rígida. Vinculadas a Esparta cada una bilateralmente, las ciudades de la alianza no contraían ninguna obligación unas respecto a las otras. Las guerras federales, único objetivo de la *symmachía*, se decidían, a propuesta de la ciudad hegemónica, por mayoría de votos emitidos dentro de una asamblea federal, que era convocada sólo a tal efecto. El ejército federal que, se reunía después de haber votado la guerra, quedaba supeditado a las órdenes de uno de los reyes espartanos.

Desde el punto de vista de Esparta, cuyo propio poderío le confería una preponderancia que justificaba su hegemonía, el valor de este organismo es fácil de comprender: frente a los dos constantes peligros encarnados por la hostilidad de Argos y el riesgo de una insurrección mesenia, le resultaba conveniente establecer un lazo con el resto del Peloponeso, o al menos con su mayor parte. En caso de conflicto entre Esparta y Argos, los arcadios, por ejemplo, podían tal vez titubear: la alianza los ligaba con Esparta y, suponiendo que se mostrasen dispuestos a no respetarla (lo que sucedería en distintas ocasiones), Corinto y otras ciudades, situadas a su espalda, podrían obligarles a reflexionar. No existe en absoluto duda de que el principio original de la alianza presidida por Esparta radicaba en estabilizar, aun con defectos, las relaciones internas del Peloponeso. Por fructífera que fuera, la conquista de Mesenia había causado a Esparta una

situación peligrosa que exigía, más allá de sus fronteras, la tranquilidad, la inmovilización de las demás ciudades. En un mundo en el que las relaciones eran fluidas y pasajeras, Esparta tendía a congelar las relaciones, a limitar las posibilidades de intervención, a evitar las aventuras. Pero esto no es sino una visión teórica del problema, como tendremos oportunidad de comprobar.

No obstante, conviene dejar bien sentado que este intento de estabilización de las relaciones peloponesias trae como corolario la inmovilización de la propia Esparta. Pese a numerosos intentos de exégesis, la interrupción que en el siglo VI experimenta la evolución de la civilización laconia nunca ha encontrado una explicación plenamente satisfactoria, aun cuando sus razones profundas –que son las mismas que acabamos de exponer respecto a la formación de las alianzas– resulten bastante evidentes. Hasta comienzos del siglo VI Esparta había conocido una civilización floreciente: las bellas artes, la artesanía, la poesía lírica, habían prosperado en su interior como en el resto de Grecia y, a no ser por sus bronces y su cerámica, Esparta no tenía nada que envidiar a ningún otro. Sus relaciones exteriores, por otro lado, habían sido activas y amplias. Pues bien, todo esto es lo que se eclipsa durante el siglo VI; no tan brutalmente, desde luego, ni tan completamente como a veces se ha pensado, ni de un modo total que obligue a imaginar que un misterioso legislador hubiera impuesto de un día para otro, con un riguroso totalitarismo militarista, la renuncia a las dulzuras de la vida. Lo cual no obsta para que sea después del 550, aproximadamente, cuando Esparta se nos presenta –mal, por cierto, visto el secreto *(to kryptón)* de que se rodea a partir de entonces– como ese Estado-cuartel que, desde la misma Antigüedad, unos han exaltado y otros censurado. Evidentemente fue entonces cuando se configuraron los trazos de aquella rígida organización político-social que presta a Esparta su fisionomía histórica, organización que analizaremos con más calma en la segunda parte de este libro[16], aunque debemos precisar desde ahora sus rasgos esenciales.

Los *espartiatas* (es decir, los ciudadanos de pleno derecho, *hómoioi* o «iguales», que ya representan entonces, entre los habitantes de Laconia-Mesenia, una minoría que no cesaría de disminuir) se consagran casi exclusivamente al entrenamiento militar que la ley les impone desde la infancia. A la mayoría de ellos la actividad política les sujeta poco, pues parece dudoso que su asamblea, la *Apélla*, se convocara con frecuencia; además, el funcionamiento y competencias de esta asamblea nos son mal conocidos, así como las relaciones que mantiene con el Consejo de los Ancianos. Estos últimos, a saber, los 28 *gérontes* y los dos reyes (descendientes de las dos dinastías paralelas de los Agidas y los Euripóntidas), agrupados en el seno de la *Gerousía*, quizá ya no disponían, a finales del siglo VI, del poder supremo de que habían disfrutado seguramente en sus inicios. Los mismos reyes no cuentan ya con verdadero «poder» polí-

[16] *Infra*, p. 394.

tico: son simples magistrados, vitalicios y hereditarios, es cierto, pero sus competencias apenas superan el ámbito del culto y de la milicia, facetas en las que, además, se aprecia una inclinación a vigilarlos de cerca. ¿Constituyó esta tarea de vigilancia sobre los reyes la función original de los cinco éforos? –resulta dudoso; pero parece que en el siglo V, por lo menos, los éforos (que, al ser un cargo electo, no representaban siempre las mismas tendencias) son la verdadera cabeza de la ciudad y los vemos participar en los debates de la asamblea.

Aunque sólo ellos fueran ciudadanos de pleno derecho, los espartiatas no son los únicos hombres libres de la comunidad «lacedemonia»: esta denominación, *Lakedaimónioi,* incluye junto a los iguales a diversas categorías de hombres libres, pero de inferior estatuto, la más importante y numerosa de las cuales estaba formada por los periecos *(Perióikoi:* «los que habitan alrededor»): los periecos vivían en comunidades de tipo *pólis,* autónomas pero no soberanas, ciudades que tenían sus raíces bien en comunidades primitivamente independientes, pero sometidas por los espartiatas, bien en fundaciones efectuadas, por razones militares, en las fronteras o en Mesenia. Los periecos asumen dos funciones esenciales: llevan el peso de las actividades artesanales y comerciales de las que Esparta no puede prescindir, y de las que, sin embargo, se han liberado los espartiatas; y proporcionan al ejército lacedemonio una serie de batallones de hoplitas cuya entidad adquirirá, proporcionalmente, mayores dimensiones a causa de la disminución progresiva de los efectivos espartiatas. Los periecos, cuyo nivel material no parece haber sido peor que el de la mayoría de los griegos, mantuvieron casi siempre una admirable fidelidad a Esparta.

No sucede lo mismo con los *hilotas.* Ya se trate de laconios (¿descendientes de las poblaciones predorias esclavizadas?) o de mesenios (reducidos a servidumbre desde finales del siglo VII), los hilotas son «esclavos públicos» *(douloi demosíoi)* que la ciudad pone al servicio de los espartiatas para cultivar las parcelas de tierra pública de que dispone cada familia espartana. Como colonos, deben entregar a cada familia espartana un canon fijo en especie que sirve, ante todo, para avituallar la cocina de las «cantinas» en donde los espartanos adultos hacían sus comidas en común *(syssitía).* La situación material de los hilotas no es necesariamente mala; pero el desprecio que se les tributa, las medidas vejatorias a que se hallan sometidos (que llegan hasta la muerte legal y más o menos ritual) y, en el caso de los mesenios, el recuerdo de su independencia, todo esto genera entre los mismos un descontento que los mantiene siempre dispuestos a lanzarse a las revueltas –las cuales, hay que reconocerlo, raramente gozaron de ocasiones favorables.

Así pues, el problema mesenio, que se sumaba al de las relaciones hostiles con algunos otros estados extranjeros, redoblaba los riesgos de cualquier guerra con la amenaza de una insurrección en caso de derrota. De ahí que todo estado hostil a Esparta tenga necesariamente que formular íntimos deseos de que se produzca una insurrección mesenia e intentar promoverla: Atenas y Tebas se dieron perfecta cuenta de ello. La

inmovilización de Mesenia (que exige una tensión militar permanente) es, para Esparta, asunto de vida o muerte; la inmovilización del Peloponeso, o, al menos, la cohesión, es una de las condiciones de la inmovilización de Mesenia. Esparta perpetuamente en pie de guerra y Esparta *hegemón* de la liga peloponesia son dos respuestas al mismo problema. Cualquier movimiento dentro del Peloponeso, sea entre los hilotas, sea entre los enemigos de Esparta o incluso entre sus aliados, entraña el riesgo de desencadenar consecuencias incalculables para la existencia de la propia Esparta: y hay que impedir precisamente este efecto.

Impedir la revuelta de los hilotas vigilándolos constantemente; impedir las guerras peligrosas ciñendo a los enemigos potenciales mediante el entramado de las alianzas; impedir que los aliados miren a otro sistema, sino a Esparta, favoreciendo en aquellos países los regímenes políticos más conservadores; y, respecto a sí mismos como espartiatas, impedir todo cambio encerrándose entre cuatro paredes para aislarse de un mundo exterior en donde se aprende a ver, a comparar, a razonar, a disfrutar: este es el orden que Esparta intenta imponerse a sí misma e imponer a sus vecinos durante la época que ahora abordamos.

Pero las sociedades hermanas no pueden inmovilizarse indefinidamente, y los espartanos no cesaron de conocer por experiencia esta realidad tanto en su propio seno como en relación a sus aliados. En su propio seno porque la disciplina de la ciudad militar nunca conseguirá refrenar los extravíos de aquellos de sus hijos dotados de más personalidad, pues algunos de entre ellos sintieron en ocasiones la tentación de buscar el prestigio en otro ámbito distinto al inmovilismo y de colocar el poderío espartiata y los recursos de la alianza al servicio de otros fines. Y en relación a sus aliados, que no siempre concibieron la alianza en la misma forma que los espartiatas: por estar menos volcada hacia el Peloponeso que hacia el mar, fue Corinto, especialmente, quien impulsó algunas veces a la alianza por caminos ajenos a la seguridad de Esparta; y, a la inversa, cuando llega la ocasión en que Esparta se lanza a aventuras extrapeloponesias ninguno de sus aliados toleró fácilmente la decisión espartana de utilizar las fuerzas comunes para cumplir unos objetivos que no comprenden o que les superan –incluso cuando se trató de rechazar a los bárbaros–. Como toda alianza permanente, la confederación peloponesia, que nunca conocerá los medios coercitivos que idearon los atenienses en el siglo V para asegurar la cohesión de su imperio, acabó revelándose en la práctica como un conjunto de intereses variables y medianamente convergentes, de forma que podremos ver a los espartiatas (entre quienes intuimos que raramente parece haber reinado la unanimidad) tan pronto reprimidos de actuar cuando lo estaban deseando, como empujados a la acción cuando se resistían a emprenderla. La historia de Esparta y de su alianza se nos presentará como si estuviera determinada por una perpetua tensión entre la necesidad de quietud y el deseo de ponerse en movimiento, cuando no consiste en una pugna entre el deseo de quietud y la necesidad de ponerse en movimiento.

III.–ATENAS Y LA REFORMA DE CLÍSTENES[17]

En el volumen precedente se ha analizado la evolución de la ciudad de Atenas en época arcaica: ya vimos entonces que las reformas de Solón

---

[17] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en nota 12, deben verse:

Sobre la reforma en su conjunto: G. de Sanctis, *Atthis, storia della repubblica ateniese,* Torino, 1912; V. Ehrenberg, *Neugründer des Staates,* Munich, 1925; Fr. Cornelius, *Die Tyrannis in Athen,* Munich, 1929; H. T. Wade-Gery, «The laws of Kleisthenes», *Cl. Q.,* XXVII, 1933, pp. 17 ss. (=*Essays in Greek history,* Oxford, 1958, pp. 135 ss.); H. Schaefer, «Besonderheit und Begriff der attischen Demokratie im 5. Jht.», en *Synopsis. Festgabe für A. Weber,* Heidelberg, 1948, pp. 479 ss. (=*Probleme der Alten Geschichte,* Göttingen, 1963, pp. 136 ss.); P. Cloché, *La démocratie athénienne,* París, 1951; C. Hignett, *A history of the Athenian constitution,* Oxford, 1952; Sh. Marker Nenner, «Tre studi recenti su Clistene», *Riv. Stor. Ital.,* LXXX, 1968, pp. 71 ss.

Sobre la cronología y la sucesión de acontecimientos: Fr. Schachermeyr, «Zur Chronologie der kleisthenischen Reform», *Klio,* XXV, 1932, pp. 334 ss.; T. J. Cadoux, «The Athenian archons from Kreon to Hypsichides», *J.H.S.,* LXVIII, 1948, pp. 70 ss.; D.W. Knight, «Athenian politics 510 to 478 B.C.: some problems», en *Some studies in Athenian politics in the fifth cent. B.C.,* Historia-Einzelschriften, Heft 13, Wiesbaden, 1970, pp. 13 ss.

Clístenes y su época: J. Martin, «Von Kleisthenes zu Ephialtes. Zur Entstehung der athenischen Demokratie», *Chiron,* IV, 1974, pp. 5 ss.; K. Kinzl, «Athens between tyranny and democracy», *Studies... Schachermeyr,* Berlín-Nueva York, 1977, pp. 199 ss.; F. J. Frost, «Politics in early Athens», *Studies M.F. McGregor,* Locust Valley, 1981, pp. 33 ss.; G. M. E. Williams, «Athenian politics 508/7-480; a reappraisal», *Athen.,* LX, 1982, pp. 521 ss.; H J. Gehrke, «Zwischen Freundschaft und Programm. Politische Parteiung im Athen des 5. Jhts.», *Hist. Ztschr.,* CCXXXIX, 1984, pp. 529 ss.; P. Mac Kendrick, «An aristocratic reformer. Kleisthenes and after», *Stud. S. Dow. G.R.B.S.,* Suppl. X, 1984, pp. 193 ss.; G. R. Stanton, «The tribal reform of Kleisthenes the Alcmeonid», *Chiron,* XIV, 1984, pp. 1 ss.; P. J. Bicknell, «The Archon Year of Alkmaeon and Isagoras' council of 300», *A.C.,* LIV, 1985, pp. 76 ss.

Sobre la división territorial: Von Schoeffer, *s.v.* «Demoi», *PW,* V, 1, 1903, coll. 1 ss.; H. Hommel, «Die 30 Trittyen des Kleisthenes», *Klio,* XXXIII, 1940, pp. 181 ss.; E. Kirsten, en A. Philippson, *Die griechischen Landschaften,* I, 3, Frankfurt, 1952, pp. 982 ss.; E. Kirsten, «Der gegenwärtige Stand der attischen Demenforschung», *Atti del III congresso intern. di Epigrafia,* Roma, 1957-1959, pp. 155 ss.; D. W. Bradeen, «The Trittyes in Cleisthenes' reforms», *Transact. of the Amer. Philol. Assoc.,* LXXXVI, 1955, pp. 22 ss.; J. A. O. Larsen, «A note on the representation of demes in the Athenian boule», *Cl. Ph.,* LVII, 1962, pp. 104 ss.; C. W. J. Eliot, *Coastal demes of Attica. A study of the policy of Kleisthenes,* Toronto, 1962; íd., «Kleisthenes and the creation of the ten Phylai», *Phoenix,* XXII, 1968, pp. 3 ss.; D. Lewis, «Cleisthenes and Attica», *Hist.,* XII, 1963, pp. 22 ss.; W. E. Thompson, «Kleisthenes and Aigeis», *Mnemosyne,* 4ª sér., XXII, 1969, pp. 137 ss.; íd., «The deme in Kleisthenes' reforms», *Symb. Osl.,* XLVI, 1971, pp. 72 ss.; J. S. Traill, *The political organization of Attica. A study of the demes, trittyes and phylai and their representation in the Athenian council,* Hesp., Suppl. XIV, Princeton, 1975; D. Roussel, *Tribu et cité,* París, 1977, pp. 269 ss.; M. K. Langdon, «The territorial basis of the Attic demes», *Symb. Osl.,* LX, 1985, pp. 5 ss.

Sobre la noción de isonomía: Ed. Will, *R.Ph.,* XLV, 1971, pp. 102 ss. (a propósito de M. Ostwald, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy,* Oxford, 1969); H. W. Pleket, «Isonomia and Kleisthenes», *Talanta,* IV, 1972, pp. 63 ss.

Sobre el tema del derecho de ciudadanía: J. H. Oliver, «Reforms of Cleisthenes», *Hist.,* IX, 1960, pp. 503 ss.; D. Kagan, «The enfranchisement of aliens by Cleisthenes», *Hist.,* XII, 1964, pp. 370 ss.; K. W. «Welwei, Der «Diapsephismos» nach dem Sturz der Peisistratiden», *Gymnasium,* LXXIV, 1967, pp. 423 ss.

Interpretaciones militares de la reforma: H. Van Effenterre, «Clisthène et les mesures de mobilisation», *R.E.G.,* LXXXIX, 1970, pp. 1 ss.; F. J. Frost, «The Athenian military before

sólo lograron mitigar temporalmente la crisis social y económica que castigaba al Ática a comienzos del siglo VI, sin ahorrar a Atenas la tiranía que primero Pisístrato, y luego su hijo Hipias, ejercieron entre los años 560 y 510. En este último punto debemos retomar el hilo: ¿qué era del Ática en el 510?

Los tiranos no habían modificado las instituciones preexistentes ni suspendido su funcionamiento, contentándose con influir de manera que la máquina rodase a su favor. La sociedad cívica vivía dentro de sus antiguos cuadros gentilicios: las grandes familias *(géne)* estaban reagrupadas en *phratríai,* reunidas a su vez para formar cuatro tribus *(phylai).* Las familias de origen más reciente, que estaban libres del marco de los *géne,* eran admitidas en las fratrías por medio de asociaciones religiosas que les hacían las veces del *génos.* El ejercicio de los derechos políticos se hallaba determinado por la pertenencia a una de las clases censatarias creadas por Solón: únicamente las dos clases superiores, *Pentakosiomédimnoi* (propietarios de 500 medimnos) y *Hippeis* (caballeros), franqueaban a sus miembros el acceso al poder, poder que ostentaban los nueve arcontes, elegidos en el seno de este grupo (el Arconte, que es todavía la auténtica cabeza de la ciudad, el Polemarca o jefe de la guerra, el Rey y los seis *Thesmothétai* con funciones jurisdiccionales), y el consejo del Areópago, en el que se integraban cada año los arcontes al abandonar su cargo[18]; de las dos clases inferiores, los *Zeugitai* (labradores) y los *Thetes,* no sabe-

---

Cleisthenes», *Hist.,* XXXIII, 1984, pp. 283 ss.; P. Siewert, *Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes,* Munich, 1982.

Sobre el ostracismo: J. Carcopino, *L'ostracisme athénien,* 2.ª ed., París, 1935; O.W. Reinmuth, *s.v.* «Ostrakismos», *PW,* XVIII, 1, 1942, coll. 1680 ss.; R. Goossens, «Le texte d'Aristote, A.P., XXII, 8 et l'obligation de résidence des Athéniens ostracisés», *Chron. d'Egypte,* XL, 1945, pp. 125 ss.; A. E. Raubitschek, «The origin of ostracism», *A.J.A.,* LV, 1951, pp. 221 ss.; Id., Philochoros fr. 30 Jac., *Hermes,* LXXXIII, 1955, pp. 119 ss.; íd., «Theophrastos on ostracism», *Classica et Mediaevalia,* XIX, 1958, pp. 73 ss.; C. A. Robinson Jr., «Cleisthenes and ostracism», *A.J.A.,* LVI, 1952, pp. 23 ss.; R. Werner, «Die Quellen zur Einführung des Ostrakismus», *Ath.,* n.s., XXXVI, 1958, pp. 48 ss.; A.R. Hands, «Ostraka and the law of ostracism», *J.H.S.,* LXXIX, 1959, pp. 69 ss.; D. Kagan, «The origin and purposes of ostracism», *Hesperia,* XXX, 1961, pp. 393 ss.; C. W. «Fornara, A note on Ath. Pol., 22», *Cl. Q.,* n.s., XIII, 1963, pp. 101 ss.; J. J. Keaney, «The text of Androtion F. 6 and the origin of ostracism», *Hist.,* XIX, 1970, pp. 1 ss.; G. R. Stanton, «The introduction of ostracism and Alcmeonid propaganda», *J.H.S.,* XC, 1970, pp. 180 ss.; R. Thomsen, *The origin of ostracism. A synthesis,* Copenhague, 1972; C. P. Longo, «La bulè e la procedura dell'ostracismo; considerazioni su Vat. Gr. 1144», *Hist.,* XXIX, 1980, pp. 257 ss.; G. A. Lehmann, «Der Ostrakismus. Entscheid in Athen, von Kleisthenes zur Ara des Themistokles», *Ztschr. f. Pap. u. Epigr.,* XLI, 1981, pp. 85 ss.

Sobre el ambiente intelectual e ideológico de la reforma: J. A. O. Larsen, «Cleisthenes and the development of the theory of democracy at Athens», en *Essays in political theory pres. to G.H. Sabine,* Nueva York, 1948, pp. 1 ss.; P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien,* París-Besançon, 1964.

Las fuentes literarias esenciales (e insuficientes) son: Heródoto, V, 66, 69-72, y Aristóteles, *Ath. Pol,* 20-21 (más 22, y Androción, fr. 6 para el ostracismo).

[18] El Consejo democrático de la Cuatrocientos, cuya creación es atribuida a Solón por la tradición del siglo IV, tiene, a nuestro parecer, pocas posibilidades de haber sido una realidad histórica, no obstante la opinión contraria de la mayor parte de los estudiosos.

mos si la última tenía incluso derecho a participar en la *Ekklesía,* es decir, en la Asamblea del pueblo, cuya competencia todavía era limitada: sin duda, difícilmente sobrepasaba la simple elección de magistrados. Si el pueblo apenas disfrutaba entonces de poderes políticos, la reforma de Solón le había conferido, en cambio, la jurisdicción civil, sin que podamos precisar si aquélla se ejercía en el seno de la *Ekklesía* o bien, ya, en el tribunal popular de la *Heliea.*

Las estructuras de la ciudad seguían siendo, por tanto, aristocráticas; pero la sociedad no había dejado de evolucionar en dirección hacia una nivelación democrática. Forzados o no por los tiranos, un gran número de nobles atenienses había tomado el camino del exilio y es probable que la confiscación de sus tierras hubiera servido para proveer a campesinos. El artesanado, por su parte, había experimentado un gran progreso, tan notable que quienes aún se hallaban excluidos del ejercicio del poder habían visto aumentar su apoyo social y económico. Desde luego, no era necesario (como demuestra lo sucedido en otras ciudades) que esta democratización económica y social condujera en corto plazo a la democratización política, pero las condiciones que debían permitirlo estaban ya presentes y, auxiliado por las circunstancias, el genio político de un hombre llevaría rápidamente a conseguirla.

Después de la marcha de Hipias (que no había perdido la esperanza de regresar), el terreno estaba de nuevo abonado para la lucha entre los clanes aristocráticos por la conquista del poder, es decir, del arcontado. De estos clanes, no distinguimos bien sus perfiles; es probable, sin embargo, que la línea principal de separación se situara entre aquellos que, partidarios de la tiranía, se habían quedado en el Ática (y poblaban, por consiguiente, el Areópago), y aquellos que, vueltos del exilio, esperaban recuperar su puesto a la cabeza de la ciudad. Entre estos últimos, los más deseosos de abrirse camino eran los Alcmeónidas, cuyo guía, Clístenes, había organizado desde su exilio, y con la ayuda conjunta del oráculo de Delfos y del rey de Esparta, Cleomenes I, el derrocamiento de la tiranía. Fue la imposibilidad con que tropezaron para hacerse con ese lugar por medios legales lo que determinó a Clístenes a proceder a un golpe de Estado demagógico cuando las elecciones del 508 llevaron al arcontado a su adversario Iságoras. El problema, que estaba sin duda «en el aire», vista la complejidad de la solución propuesta, radicaba en modificar las instituciones de una forma que, si no lograba asegurar la preponderancia alcmeónida, tampoco permitiese la de ninguna otra facción aristocrática ni, por lo demás, el retorno a la tiranía (que conservaba sus partidarios); de una forma, asimismo, que al tomar en cuenta la evolución económico-social con el propósito de que llegara a desembocar en el ejercicio de los derechos políticos, arrastrase la convicción del pueblo con mayor eficacia que la obtenida, con sus simples méritos, por los viejos emigrados.

De la reforma de Clístenes ofreceremos aquí un análisis sistemático; pero ésta también plantea difíciles problemas cronológicos, pues no es posible que quedara configurada de un día para otro, y los acontecimientos se suceden en aquellas fechas con enorme rapidez.

A esa mayoría que, efectivamente, se había pronunciado por Iságoras en las elecciones arcontales del 508/7, Clístenes la hizo inclinarse hacia su lado («sumó el *demos* a su facción», dice Heródoto)[19], logrando que se admitiera –no sabemos cómo: ¿por medio de una votación en regla?– si no el principio mismo de la soberanía del pueblo, pues tal principio ya existía, desde luego, de manera teórica, al menos que este principio se ejerciera en lo sucesivo para todas las cuestiones y en beneficio de la globalidad de los ciudadanos. Es la idea que expresa resumidamente Aristóteles cuando escribe que Clístenes «puso los asuntos públicos *(politeía)* en manos de la muchedumbre». Lo cual significa, implícitamente, que la minoría de nobles que suministraba los arcontes y poblaba el Areópago se hallaba desde ahora despojada de su poder supremo en beneficio del cuerpo cívico entero, reunido en la *Ekkelesía,* en la que cada ciudadano dispuso, quizá desde entonces, de un derecho por igual a la palabra *(isegoría),* sin guardar consideraciones a la fortuna o al nacimiento. Se aprecia en ello la existencia de una profunda mutación, que no hace sino ratificar en el plano político la evolución social: de constelación de células gentilicias que era hasta entonces, la *pólis* se ha transformado en una auténtica comunidad de individuos ciudadanos[20].

Pero la soberanía popular no habría tenido más que escasas oportunidades de ejercerse regularmente de no haber estado apoyada por un sostén institucional del mismo signo, circunstancia que no se daba en el 508. La acción de la *Ekklesía* no podía concebirse sin la colaboración de un Consejo *(Boulé)* que realizase una función de reflexión previa *(proboúleusis)* y capaz de asegurar un cierto servicio permanente a la gestión de los asuntos públicos. Evidentemente, ese Consejo ya existía: era el Areópago, pero se trataba de un órgano constitutivo, por definición, por representantes de la aristocracia, por gentes que, además, habían pactado en su mayor parte con la derrocada tiranía. Entre el nuevo principio democrático encarnado por la *Ekklesía* y el antiguo principio aristocrático encarnado por el Areópago –o, si se prefiere, entre los intereses colectivos representados por la *Ekklesía* y los intereses de los clanes nobiliarios representados por el Areópago– no podían dejar de surgir conflictos. El principio de la soberanía popular sólo podía quedar protegido mediante la creación de un nuevo consejo, nacido del propio seno de la totalidad del pueblo: ahí radica el objetivo central de la reforma, pues los restantes aspectos de la misma no son sino simples medios. Esta nueva *Boulé de los Quinientos,* sin cuyo voto previo *(proboúleuma)* la *Ekklesía* no podría votar ninguna decisión *(psépbisma),* fue yuxtapuesta por Clístenes (de

---

[19] El término *demos,* que no tardará en designar al conjunto *(plethos)* de los ciudadanos, no designa todavía más que al «pueblo llano», sobre todo rural, de los plebeyos *(cf. infra,* p. 402). Ya veremos más adelante que *demos* significa también (y en primer lugar) «aldea».

[20] La idea de saber si Clístenes creó nuevos ciudadanos continúa siendo un punto discutible y discutido, al igual que la de saber si fue el autor del estatuto jurídico de los extranjeros domiciliados, o metecos *(metoikoi:* «los que habitan con»).

hecho: la opuso) a la antigua, al Areópago, institución que, por razones que sin duda aúnan fundamentos y táctica, Clístenes prefirió no eliminar, pero precisamente los poderes residuales del Areópago serán objeto de un intenso debate político cuya conclusión sólo sobrevino en el 462.

Si el principio de elaborar una *Boulé* democrática era sencillo, su organización planteaba graves problemas en los dos niveles afines de la composición y de la permanencia. En lo concerniente a la composición, convenía proceder de tal manera que, por una parte, la totalidad de la población cívica del Ática se encontrara equitativamente representada en el Consejo, y sobre todo que, por otra parte, los intereses regionales (que amenazaban confundirse con los de las familias aristocráticas influyentes en las zonas rurales) no pudiesen ganar por la mano a los intereses generales. Ahora bien, la estructura rural del Ática suministraba las células primarias para la composición de la *Boulé:* la mayor parte de la población cívica vivía, en efecto, en las agrupaciones rurales que construyeron, en adelante, las unidades básicas de la vida cívica ateniense: los *«demos»*. Hubo que aplicar, sin embargo, algunos retoques: los caseríos demasiado reducidos como para contar con representación propia en el Consejo fueron reagrupados en un mismo demo; en cuanto a la aglomeración urbana de Atenas, fue subdividida en varios demos, que asociaban un barrio de la ciudad con un pedazo de la campiña vecina[21]. Desde ahora, todo ciudadano ateniense lo es, en primer lugar, de su demo, en cuyo seno ha de ser admitido cuando cumpla los dieciocho años. Esta pertenencia se expresa, en la terminología oficial, por medio del calificativo demótico («Fulano, de tal demo»); el demótico no tenía por objeto, desde luego, reemplazar el patronímico tradicional («Fulano, hijo de Mengano»), que jamás desaparecerá, sino a borrar las denominaciones gentilicias aristocráticas: el ciudadano ateniense ya no ejerce sus derechos en calidad de miembro de una familia, sino como ciudadano oficialmente reconocido de una de las agrupaciones del Ática. El demo, que cuenta con su asamblea *(agorá),* su jefe o presidente *(démarchos),* sus cultos, sus bienes comunales, etc., tiene su principal representación en la *Boulé* de la ciudad, representación proporcional al efectivo de su población cívica. Es en el interior de cada demo en donde el sorteo *(klérosis)* entre los candidatos designados por una elección previa *(prókrisis)* proporciona los miembros del Consejo democrático *(bouleutés).*

Clístenes hubiera podido detenerse aquí si hubiera sido posible exigir a los 500 *buleutas* que residieran desde el comienzo hasta el final del año en Atenas, puesto que un Consejo destinado a ejercer una actividad efectiva debe ser permanente. Pero esta indispensable permanencia no podía ser impuesta sino por un espacio de tiempo más breve a personas que, en gran medida, eran gentes rurales domiciliadas, en algunos casos, a un día de marcha de la ciudad. Era conveniente, así pues, organizar en el seno de la *Boulé,* cuyas sesiones plenarias tenían que ser espaciadas, unas seccio-

[21] La cifra de 100 demos, transmitida por la tradición para la época de Clístenes, no es cierta; por lo demás, los demos serán muchos más de cien en fechas posteriores.

nes que garantizasen la permanencia por turnos, y fue la necesidad de encontrar una base satisfactoria para tales secciones lo que condujo a Clístenes a elaborar esa *reforma de las «tribus»* que sigue siendo el aspecto más original de su obra.

De las antiguas «tribus» del Ática no sabemos gran cosa, pero ciertamente no podían servir para el fin propuesto; al ser únicamente cuatro, su sucesión en la sede urbana hubiera continuado imponiendo a sus *buleutas* una presencia excesivamente prolongada en la ciudad, y, en especial, al poseer una estructura gentilicia, se corría el riesgo de que su representación encarnase intereses gentilicios en un terreno en el que, por el contrario, convenía neutralizarlos a fin de asegurar el triunfo de los intereses generales. La solución consistía, evidentemente, en sustituir a las antiguas «tribus»[22] por otras nuevas, más numerosas y organizadas a un tiempo, de tal manera que los intereses particulares, diluidos en los intereses colectivos, no encontraran ya ocasión de manifestarse en el seno del Consejo. Tan sólo una división territorial podía proporcionar los marcos apetecidos, y resultaba todavía necesario que la división fuese lo bastante sutil como para que ninguna de las nuevas tribus territoriales coincidiese con la zona de influencia de un clan aristocrático, ni asegurase tampoco, dentro de la tribu, la preponderancia de un elemento sociológico a costa de los demás. Lo cual no era posible más que constituyendo el territorio de cada tribu a partir de los elementos geográficos heterogéneos y, eventualmente, dispersos.

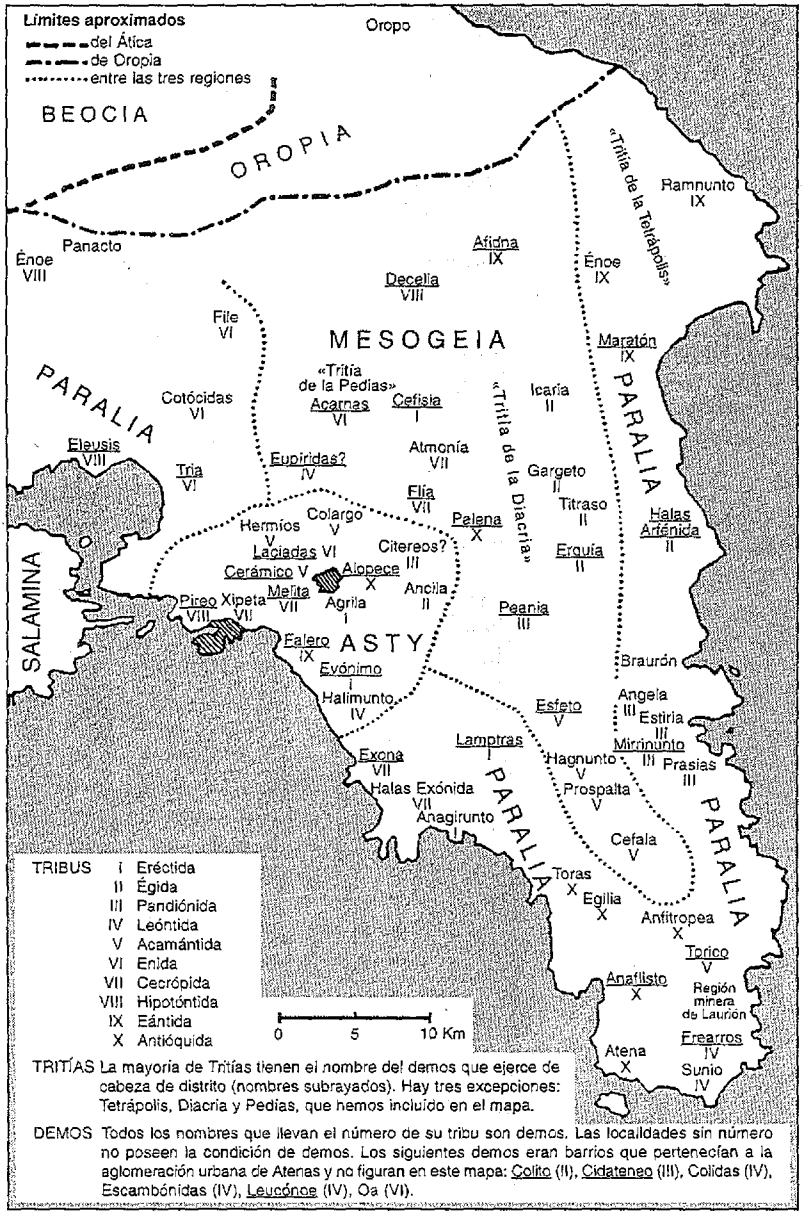
El primer paso consistió en dividir el Ática en tres regiones de población aproximadamente equivalente: la *Mesógeia* («Interior»), la *Paralía* («Costa») y el *Ásty* («Ciudad»). Ninguna de estas regiones forma una «región natural»: la *Paralía*, por ejemplo, no incluya todas las costas del Ática, pues el *Ásty* la corta en dos partes desiguales, y el propio *Ásty* dispone de costas, además del conjunto portuario del Pireo. E inversamente, hay regiones naturales que están repartidas entre dos «regiones» clistenianas: la llanura central del Ática, el *Pedíon*, está repartida entre el «Interior» y la «Ciudad»; la sierra del Parnes entre el «Interior» y la «Costa», etc. Esta primera división, que separa lo que la naturaleza y la tradición habían unido y junta lo que no tenía relación entre sí, deriva evidentemente de preocupaciones políticas.

Éstas se hacen también patentes en el siguiente paso. Efectivamente, cada región fue dividida a su vez en diez distritos, todos los cuales contaban con una población aproximadamente equivalente, las *trittyes* (singular *trittys*)[23], cada una de las cuales comportaba un número variable de demos, y lo que acertamos a divisar detrás del mapa de las *trittyes* testimonia la voluntad de quebrar antiguas comunidades gentilicias y de culto, antiguas alianzas aristocráticas.

---

[22] Que, por otra parte, no fueron suprimidas y subsistieron en calidad de marco destinado a asuntos de culto.

[23] La elección de este término, que significa «grupo de tres» o «compuesto por tres partes», es enigmática. Las *tritías* son, de hecho, tercios de tribus.



TRIBUS
I Eréctida
II Égida
III Pandiónida
IV Leóntida
V Acamántida
VI Enida
VII Cecrópida
VIII Hipotóntida
IX Eántida
X Antióquida

TRITÍAS La mayoría de Tritías tienen el nombre del demos que ejerce de cabeza de distrito (nombres subrayados). Hay tres excepciones: Tetrápolis, Diacría y Pedias, que hemos incluido en el mapa.

DEMOS Todos los nombres que llevan el número de su tribu son demos. Las localidades sin número no poseen la condición de demos. Los siguientes demos eran barrios que pertenecían a la aglomeración urbana de Atenas y no figuran en este mapa: Colito (II), Cidateneo (III), Colidas (IV), Escambónidas (IV), Leucónoe (IV), Oa (VI).

Las divisiones del Ática clisteniana

Finalmente, el último paso, la asociación de tres *trittyes* (una del Interior, una de la Costa, una de la Ciudad), dio origen a una tribu *(phylé):* según la tradición, sobre la que no disponemos de ningún elemento que nos permita confirmarla o invalidarla plenamente, estas asociaciones se habrían confiado a la suerte. De este modo fueron constituidas diez tribus, que recibieron nombres tomados de diez héroes epónimos[24], tribus territoriales sin duda, pero no coherentes (incluso en los pocos casos en que vemos en el mapa lindar a dos *trittyes* de una misma tribu). Los miembros de estas tribus no tienen normalmente contacto entre ellos, de *trittys* a *trittys;* no hay ningún interés local que los acerque. No es en los lances de la vida cotidiana cuando mantienen contacto entre sí, sino únicamente en los organismos cívicos y, especialmente, en las *pritanías,* esos servicios permanentes de la tribu en la *Boulé* que eran, precisamente, lo que se pretendía organizar.

Volvamos, pues, a la *Boulé* de los Quinientos. Este consejo democrático, destinado a evitar que la reciente soberanía del pueblo fuera echada hacia atrás por el consejo aristocrático del Areópago, sólo sería eficaz si se mantenía en permanente estado de actuación –y, como ya hemos dicho, eso podía cumplirlo corporativamente. Pero esta permanencia (efectiva: tanto de día como de noche) podía ser asegurada durante una décima parte del año por los 50 *buleutas* de una misma tribu. Estos 50 *pritanos* (término intraducible, pero que implica una «primacía»), que ejercían su *pritanía* por turnos rotatorios durante treinta y cinco o treinta y seis días (en los años lunares normales de doce meses; pero durante treinta y ocho o treinta y nueve días en los años intercalares de trece meses)[25], suponen una auténtica síntesis de la ciudad ateniense: todas las regiones del Ática, al hallarse

---

[24] En el orden oficial: 1. Eréctida; 2. Egida; 3. Pandiónida; 4. Leóntida; 5. Acamántida; 6. Enida; 7. Cecrópida; 8. Hipotóntida; 9. Eántida; 10. Antióquida.

[25] Recordemos que los calendarios griegos eran del tipo llamado «lunisolar». El año estaba dividido en doce meses lunares de veintinueve y treinta días alternativamente (en teoría, puesto que con frecuencia sucedía que eran acortados o alargados por las más diversas razones). Pero como un auténtico calendario lunar causa el efecto de hacer pasar todas las estaciones (¡que son solares!) por cada uno de los meses, a lo largo de un ciclo de treinta y tres años, y como los rituales, en su mayoría de origen agrario, resulta que eran estacionales (¡luego solares¡), convenía restablecer el equilibrio entre el calendario lunar y el año solar de las estaciones intercalando de vez en cuando un decimotercer mes en el calendario; tales intercalaciones, para cuya aplicación los babilonios habían ideado varios sistemas (ya tres intercalaciones en ocho años, ya siete intercalaciones en diecinueve años), parecen haber sido efectuadas de modo absolutamente empírico por los atenienses: el pueblo emitía un decreto, cuando había necesidad de ello, que ordenaba la intercalación de un decimotercer mes; pero es raro que nos haya llegado información al respecto. Añadamos que, en la segunda mitad del siglo V, durante un período de tiempo cuyos límites sería imposible determinar, el año pritánico fue regulado sobre el modelo del año solar y, por tanto, completamente separado del calendario religioso y civil, que continuaba siendo, contrariamente, lunar: algunos han pensado que este sistema tendría su origen en el propio Clístenes, pero no contamos con la documentación que nos permitiría probarlo. Estas breves indicaciones bastarán para hacer comprender que, cuando disponemos de una fecha que ha sido formulada en términos del calendario griego, *jamás* podemos establecer su equivalente exacto según nuestro calendario. Nunca sabemos, tampoco, cuándo comenzaba exactamente el año ateniense: en las cercanías de nuestro mes de julio, pero experimentaba considerables variaciones.

representadas en cada tribu, lo están igualmente en cada *pritanía.* Los intereses regionales o gentilicios, las antiguas alianzas aristocráticas, todo lo que podía obstaculizar los intereses superiores de la comunidad cívica entera, todo eso, debidamente desarticulado en los diversos niveles de la división geográfica, se encuentra neutralizado en el seno de las *pritanías,* cada una de las cuales representa más o menos una cala media del cuerpo cívico ateniense. Son los representantes del pueblo soberano entero, ricos y pobres, hombres de la ciudad y del campo, nobles y plebeyos, los que, mezclados en cada *pritanía* de guardia, velan por el destino de la ciudad, despachan los asuntos ordinarios, preparan las sesiones plenarias tanto de la *Boulé* como de la *Ekklesía.* Y es un simple ciudadano sorteado a diario entre los miembros de la *pritanía* que se halla de servicio, el *epistátes* (presidente) de los *pritanos,* quien desempeñará de ahora en adelante la función de jefe del Estado, función de la que el Arconte, elegido por el período de un año, queda realmente despojado; pero como el *epistátes* cotidiano no puede disponer de ningún poder efectivo, son en realidad los 50 *pritanos* quienes, por el tiempo que dura su turno, ostentan colectivamente la jefatura de la ciudad. Lo que conviene destacar con énfasis es que la compleja reforma del sistema tribal no se explica de modo completamente satisfactorio sino en función de alcanzar este resultado: la pritanía dentro de la *Boulé.*

¿Y por qué, *diez* tribus? ¿Por qué razón esa división artificial del año en diez partes iguales? ¿No habría sido más sencillo formar doce tribus (como sucederá en época helenística) y colocar de guardia a cada pritanía durante uno de los doce meses del año lunar del calendario? La pregunta lleva en sí misma la respuesta: el calendario constituye ante todo el marco regulador de la religión cívica, y esta religión seguía siendo esencialmente la de la comunidad aristocrática; como los cultos y los sacerdocios cívicos eran tradicionalmente los de los miembros de esos *géne* cuya influencia es lo que toda la reforma del 508/7 pretende socavar, Clístenes espera romper con la tradición también en este aspecto (y de nuevo, en este caso, sin destruir esa tradición); al calendario tradicional, que continúa marcando el ritmo de las relaciones entre los hombres y los dioses, Clístenes le superpone un calendario político independiente, que en lo sucesivo fijará el ritmo de los asuntos públicos. Hablar de «secularización» del Estado, o hasta de «separación de la Iglesia y del Estado», es hacer juegos de manos con los anacronismos; en la *polis,* que es una comunidad humana que participa en diversos niveles de actividad, no hay «Iglesia» ni tampoco «Estado». La novedad y la audacia consisten en haber distinguido, por razones que realmente participan más de la táctica que de la ideología, entre el plano cultural y el plano político. Haber distinguido, más que separado u opuesto; pues la actividad política nunca será, por hablar con propiedad, «laicizada», ni escapará jamás a la influencia de los sagrado[26], pero Clístenes le obliga a distanciarse respecto a las actividades rituales en las que dominaba la clase social a la que se trata de privar de sus privilegios políticos. El sistema decimal, que

[26] *Infra,* p. 493.

evidentemente posee sus propias virtudes, sirvió principalmente a Clístenes como medio para cambiar de carril la vida política respecto a los rituales acompasados por el ciclo lunar duodecimal.

El sistema decimal, que encuentra su base en la reforma tribal, se extendió, por lo demás, a la mayor parte de las instituciones atenienses. Aun cuando, a menudo, sólo lo discernimos a través de documentos más tardíos, la lógica sugiere que existió un sistema coherente desde el principio. El ritmo de las *pritanías* se transmitió a las reuniones regulares de la *Ekklesía;* los nueve arcontes fueron flanqueados por un secretario de los *thesmothétai,* a fin de que cada una de las diez tribus pudiera a su vez designar por elección a cada uno de los diez miembros del colegio; el ejército fue repartido en diez regimientos tribales (las *táxeis),* situado cada uno de ellos bajo el mando de un *taxiarca* tribal, escogido por elección, mientras que el alto mando correspondía a diez *estrategos*[27], elegidos asimismo, a razón de uno por tribu; el arconte polemarca mantuvo la suprema jefatura militar. Otras magistraturas subalternas vieron también desde entonces modificado el número de sus miembros para adaptarlo al sistema decimal y a la repartición por tribus.

Esta reforma institucional, una de las más audaces de la historia desde el punto de vista racional, no fue sin embargo tan absolutamente radical, en principio, como podría dar a entender la expresión de «fundación de la democracia» que generalmente se le aplica. Fundación, pero en el sentido de que se han puesto las bases –aunque el edificio que sobre ellas crece no es todavía perfectamente «democrático». Además, el término *demokratía* no aparecerá sino más tarde[28], y es otra voz la que parece haber calificado en su albores al nuevo régimen: *isonomía.* Contrariamente a lo que muchas veces se afirma, *isonomía* no significa «igualdad ante la ley» *(nómos)* –lema que no podría definir a un régimen político– sino más bien «igual repartición», «igual distribución» (de *némein,* distribuir). Ahora bien, este término se encuentra también en contextos aristocráticos u oligárquicos, y en el Ática de Clístenes la igualdad en cuestión no es todavía esa igualdad absoluta y aritmética que implicaría una perfecta democracia y hacia la que el régimen ateniense tenderá luego a acercarse constantemente –pero como si se tratara de una asíntota, sin alcanzarla nunca por completo ni de hecho ni de derecho. En el 508/7 la igualdad no se ha realizado todavía plenamente –¡pero eso es lo esencial!– más que en la *Ekklesía,* en la *Boulé* de los Quinientos y en los tribunales populares de la *Heliea* (que tal vez fueron sólo organizados en este momento). Por lo que hace a las magistraturas, el derecho a ocuparlas queda subordinado a la pertenencia a las dos clases censatarias superiores o, simplemente, por el hecho de la gratuidad de los cargos, a la posesión de una renta suficiente: lo que quiere decir que, en el ámbito de las funciones superiores, la igualdad no es aún más que «geométrica», proporcional (igualdad de

[27] *Infra,* p. 243.
[28] *Infra,* p. 401.

derechos a igualdad de renta). Ahora bien, si tenemos en cuenta que las clases censatarias superiores *(Pentakosiomédimnoi* y *Hippeis)* sustancialmente estaban todavía configuradas por la antigua aristocracia hereditaria, podremos concluir que aquélla, aunque legalmente había sido despojada de su soberanía, dentro del sistema clisteniano conservaba de hecho sólidas posiciones e importantes medios para ejercer su influencia gracias a unos cargos que eran electivos. Mucho mejor, si consideramos hasta qué punto la aceptación de la tiranía por una parte de ellos, y del exilio por la otra, había debido mermar el prestigio de los nobles, llegaremos a pensar que la reforma clisteniana al exigirles, en verdad, un poco de abnegación, les brindaba una oportunidad inesperada para dotarse de una virginidad cívica. Que algunos así lo comprendieran, y otros no, es lo que explica determinados aspectos de la historia de las generaciones siguientes, que será la historia de la limitación progresiva de los últimos privilegios aristocráticos.

Lo cierto es que al establecer el principio de la soberanía del *demos,* al privar a las magistraturas de su antiguo poder político para convertirlas simplemente en emanaciones responsables del poder de la colectividad, al oponer un consejo democrático salido de la totalidad del pueblo al consejo del Areópago, que legalmente estaba formado tan sólo por dos clases censatarias, y de hecho por una sola clase social, al abrir la puerta a la posibilidad de una evolución democrática ulterior (suponiendo que ésta se pudiera prever), la reforma de Clístenes debía correr fatalmente el peligro bien de una reacción aristocrática, bien de un intento de restauración de la tiranía. El hecho de que el ostracismo no funcionara por primera vez más que veinte años después de alumbramiento democrático ha hecho poner en duda desde la propia antigüedad que Clístenes fuera el autor de esta medida para contener las amenazas de subversión, pero la tradición que le atribuye la paternidad de la misma sigue siendo la más plausible. Nada más simple que esta medida de seguridad. Cada año, al inicio de la sexta *pritanía,* es decir, hacia principios de enero, se planteaba a la *Ekklesía* la pregunta de saber si existían motivos para proceder a una *ostrakophoría.* Si la respuesta era afirmativa, el pueblo se reunía algún tiempo después en el ágora y cada ciudadano depositaba un tiesto *(óstrakon)* en el que había grabado el nombre del personaje a quien deseaba ver apartado del país. Si el número de votantes alcanzaba el quórum de 6.000[29], aquél cuyo nombre había reunido mayoría de sufragios era invitado a abandonar el Ática por diez años. El ostracismo *(exostrakismós)* no es una medida judicial: no hay ningún debate antes de la votación ni, después de celebrada, cabe ninguna apelación; el desenlace no es infamante: la persona enviada al ostracismo no pierde sus derechos cívicos, cuyo ejercicio queda simplemente en suspenso y cuya eficacia recupera al producirse el regreso; sus bienes no son confiscados y puede desde

[29] Es el quórum exigido en Atenas para toda medida que se votaba en relación a una determinada persona.

el exilio disfrutar de las rentas que produzcan; su familia no sufre molestia alguna. El ostracismo es una medida política, destinada a separar temporalmente de la escena política a una persona influyente sospechosa de albergar resentimiento contra las instituciones y muy en particular, en esta época, de aspirar a ejercer el poder personal.

Era indispensable insistir un poco en esta reforma, pues de ella va a depender toda la futura evolución institucional de Atenas. Pero es preciso repetir de nuevo que, no por ser el resultado de una necesidad táctica ocasional, la obra de Clístenes deja de inscribirse en el seno de una evolución ya secular en la que, por primera vez, podemos deducir conclusiones humanas, la existencia de premisas no trae aparejada la necesidad de consecuencias. Las premisas provenían en este caso de Solón y de Pisístrato. Por muy profundo que hubiera sido su apego a la ética aristocrática, Solón asestó los primeros golpes mortales a las prerrogativas de la aristocracia tanto cuando reemplaza el criterio cualitativo (el nacimiento) por el criterio cuantitativo (la renta) en la definición de los derechos políticos, como cuando concede al pueblo ese primer embrión de soberanía que era la jurisdicción civil. No cabe ninguna duda de que Pisístrato había aprendido la lección de Solón –especialmente la lección de su insuficiencia: en una ciudad más o menos anestesiada por el letargo de las actividades políticas, por el aplacamiento autoritario de los conflictos sociales, por los progresos de la prosperidad, el pragmatismo típico de la tiranía había acelerado el abatimiento material y moral de la aristocracia, así como el fenómeno de que el *demos* adquiriera conciencia de su peso específico. La inteligencia lógica de Clístenes, asistida además por un pragmatismo digno de un candidato a la tiranía, acudió en este instante a la cita; pero, al igual que Pisístrato había aprendido la lección de Solón, Clístenes había aprendido la lección de los Pisistrátidas. En Atenas, las cosas habían llegado a tal extremo que ni la aristocracia ni la tiranía podían asegurar ya la estabilidad y la paz interna de la comunidad. La gloria de los Alcmeónidas no había ya de consistir en triunfar sobre sus pares, los eupátridas, mediante la conquista legal de un poder aristocrático superado, ni en triunfar sobre toda la ciudad instalándose ilegalmente al frente de una tiranía renovada, sino en erigirse como «guías del pueblo» siguiendo las vías recién abiertas por el golpe de Estado del 508/7. La fortuna de Atenas radicó en que hubo además otros aristócratas capaces de comprender que ante ellos se presentaba un nuevo cometido, a poco que consintieran en no volver hacia atrás.

Quizá lo más destacable no es que Clístenes tuviera la lucidez de comprender que la antigua estructura política era ya lo suficientemente vana como para sustituirla por una nueva, y la audacia para extraer las pertinentes conclusiones, sino que aquella lucidez y audacia fueran aceptadas por el mayor número de gente. El hecho de que así sucediera revela una notable madurez de la inteligencia colectiva. El 508/7 parece haber sido para Atenas uno de esos raros momentos en que una sociedad, lo bastante respetuosa aún con sus tradiciones como para no hacer tabla rasa de las mismas, se libera de ellas lo necesario para integrar sus restos en un edi-

ficio nuevo. Uno de esos momentos impregnados de múltiples virtualidades, entre las cuales se eligió entonces la que tal vez entrañaba más riesgos –pero que habría de revelarse como la más segura.

IV.–ATENAS, ESPARTA Y GRECIA CENTRAL A FINES DEL SIGLO VI[30]

La elaboración de la reforma de Clístenes no pudo hacerse de la noche a la mañana, y los problemas cronológicos que nos plantea están vinculados a otros acontecimientos, conocidos sobre todo por el libro V de Heródoto (66 ss.) y que hemos de enfocar ahora con tanta mayor atención cuanto que es todo el problema de las relaciones entre Atenas y Esparta lo que se trama durante estos años. Si Esparta había colaborado, en el 510, a la caída de Hipias, lo había hecho menos por odio hacia la tiranía y por obedecer a la Pitia que movida por la esperanza de hacer entrar a Atenas en su alianza y extender así su confederación al norte del Istmo. Clístenes había frustrado, sin duda, esa esperanza, pues antes de abandonar Atenas el rey Cleomenes anudó relaciones de hospitalidad *(xénia)* –relaciones que en esta época poseen, para los personajes de alto rango, un acentuado valor político– con Iságoras, el adversario del Alcmeónida. También el golpe de Estado de Clístenes, en el 508/7, determinó a Iságoras a llamar en su auxilio a Cleomenes. El rey de Esparta acudió de inmediato, precedido de una orden conminatoria que exigía a los atenienses la expulsión del reformador, el cual estimó más prudente tomar la delantera. Dueños de la escena, Iságoras y Cleomenes expulsaron de Atenas a los principales partidarios de Clístenes (700 familias, según se nos ha transmitido) y comenzaron a abrogar sus reformas. Pero el *demos* se rebeló: la *Boulé,* intimada a disolverse para ceder su puesto a un consejo restringido, compuesto por partidarios de Iságoras, se negó a obedecer; el pueblo tomó las armas y obligó a Iságoras, a Cleomenes y a sus amigos a encerrarse en la Acrópolis: un acuerdo de capitulación les concedió la retirada, pero cuando Clístenes y los demás proscritos volvieron al Ática los

---

[30] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase:

Sobre Beocia: P. Cloché, *Thèbes de Béotie des origines à la conquête romaine,* París-Namur-Lovaina, s.d.; L. Moretti, *Ricerche sulle leghe greche,* Roma, 1962; R. J. Buck, *History of Boeotia,* Edmonton, 1979. Sobre el asunto de Oropo: F. Gschnitzer, *Abhängige Orte im griechischen Altertum,* Munich, 1958.

Sobre Tesalia: M. Sordi, *La lega tessala fino ad Alessandro Magno,* Roma, 1958, y la crítica de este libro por J. A. O. Larsen, *Cl. Ph.,* LV, 1960, pp. 229 ss.

Sobre Atenas y Esparta: J. A. O. Larsen, «Sparta and the Ionian revolt. A study of Spartan foreign policy and the genesis of the Peloponnesian league», *Cl. Ph.,* XXVII, 1932, pp. 136 ss.; Th. Lenschau, «König Kleomenes I. von Sparta», *Klio,* XXXI, 1938, pp. 412 ss.; Ed. Will, *Korinthiaka,* París, 1955, pp. 638 ss.

Sobre el problema de Egina: H. Winterscheidt, *Aigina. Eine Untersuchung über seine Gesellschaft und Wirtschaft,* Koln, 1938; A. Andrewes, «Athens and Aegina 510-480 B.C.», *Annual of the British School Athens,* XXXVII, 1936-1937, pp. 1 ss.; D. M. Leahy, «Aegina and the Peloponnesian league», *Cl. Ph.,* XLIX, 1954, pp. 232 ss.; M. Amit, *Great and small poleis,* Bruselas, 1973.

conjurados fueron condenados a muerte en rebeldía. La creación del ostracismo pudo encontrar su origen en tales circunstancias.

Salvado *in extremis,* el nuevo régimen continuaba estando amenazado. En Eleusis, en donde se habían establecido, Iságoras y sus partidarios se hallaban resueltos a regresar por la fuerza, operación para la que habían logrado de antemano el apoyo de Esparta. Una rápida visión panorámica pondrá de manifiesto que, contra aquella amenaza, Atenas sólo disponía de escasas oportunidades para encontrar posibles ayudas.

Sobre las relaciones entre Atenas y las ciudades de Eubea no contamos con ningún dato para esta época. Pero la actitud que no tardará en adoptar Cálcide, la más importante de todas, revela una hostilidad cuya verdadera causa no llegamos a captar: quizá los aristócratas calcidios, los *hippobótai* («criadores de caballos»), miraban los recientes cambios experimentados por las instituciones atenienses como una amenaza para el dominio que ejercían en su propia ciudad. En cuanto a Eretria, tradicionalmente hostil a Cálcide y a la que veremos colaborar con Atenas contra los persas en el 498, no aparece en escena por esta fechas.

En el golfo sarónico, Egina, primera potencia naval del momento, hacía tiempo que se había enfrentado a Atenas en una serie de conflictos que son, por lo demás, mal conocidos; es probable, además, que acabara entonces de adherirse a la alianza peloponesia.

La misma hostilidad y la misma alianza con Esparta encontramos en el caso de Mégara, a la que Atenas ha despojado recientemente de Salamina; y si Iságoras se instaló en Eleusis, junto a la frontera megarense, es porque no tenía nada que temer de los habitantes de Mégara.

La situación de Beocia es más compleja. Desde esta época, Beocia sufre algunos intentos de unificación protagonizados por Tebas, la más poderosa de sus ciudades. Si bien no sabemos nada de la organización federal de Beocia en los últimos años del siglo VI, queda el dato de que cuando Tebas trató, en el 519, de reducir a la ciudad beocia más cercana al Ática, Platea, los plateenses sólo lograron salvarse gracias a la alianza con Atenas. Los atenienses se aseguraron así la hostilidad de Tebas, y la amistad de la pequeña Platea tenía, en comparación, muy poco peso.

Más al norte, los tesalios habían contraído lazos de amistad con los Pisistrátidas, lazos que sobrevivieron al derrumbamiento de la tiranía: la Atenas de Clístenes no tenía, por tanto, que esperar nada de ellos. Pero resulta difícil precisar la posición mantenida por Tesalia en la partida que ahora se inicia, pues la historia de este país es de las que peor se conocen y suscita, además, grandes controversias[31]. Desde comienzos de siglo el pueblo tesalio había extendido hasta Grecia central su influencia y su poderío militar (compuesto sobre todo por la caballería, lo que constituye un hecho excepcional en Grecia). Aunque mal conocida, la expansión tesalia parece guardar analogías con la expansión espartana. Antiguas poblaciones locales habían sido reducidas a la esclavitud (los *penestas)* y

[31] Sobre las instituciones tesalias, *infra,* p. 420.

cultivaban la tierra en provecho de grandes propietarios aristócratas. En la zona oriental y meridional vivía una serie de pueblos que habían quedado sometidos: los magnesios, los aqueos de la Ftiótide, los malios, los eteos, los enianos, eran más o menos a los tesalios lo que los periecos representaban para los espartanos. Más al sur, los beocios y los focidios habían entrado, de mucha o poca gana, en la alianza tesalia, y la alianza con los Pisistrátidas constituyó el punto máximo de expansión de la influencia tesalia. De este modo, Tesalia dominaba a la anfictionía pileodélfica[32], de la que eran miembros todos los pueblos antes citados y en la que también participaban los espartanos; pero es difícil calcular lo que esto significaba respecto a la autoridad del oráculo de Delfos. Las rivalidades que enfrentaban entre sí a algunas grandes familias (los Alévadas de Larisa, los Escópadas de Cranón, los Equecrátidas de Fársalo) no contribuían, sin duda, a prestar a la política tesalia coherencia ni continuidad. Si la caída de los tiranos había eliminado la influencia tesalia sobre Atenas, la participación que en ella tuvieron los espartanos no parece haber originado desavenencias muy duraderas entre Esparta y los tesalios.

Así pues, hacia 507-506 Atenas se hallaba, si hacemos abstracción de Platea, en un terrible aislamiento, lo que explica su inesperado recurso a la alianza persa. El episodio es, sin embargo, poco claro: después del regreso de Clístenes los atenienses enviaron una embajada al sátrapa de Sardes, quien respondió que «si los atenienses entregaban al rey Darío la tierra y el agua símbolo de la sumisión, cerraría una alianza con ellos. Los delegados, que deseaban concluir la alianza, se comprometieron a decir que daban su consentimiento. Pero, de regreso a su casa, fueron blanco de duras acusaciones...» Los únicos datos seguros son que se solicitó la alianza y que la aceptación de las condiciones señaladas por los persas fue objeto de disputas en Atenas. Pero, las «acusaciones», ¿pusieron sus miras en los embajadores o apuntaron al promotor de esta gestión? ¿Se abrió un proceso y hubo condenas? Y, llegado el caso, *¿quién* fue condenado? Clístenes desaparece en lo sucesivo de nuestras fuentes: ¿acaso el proyecto de alianza con los persas puso punto final a su carrera?

Sea como fuere, los acontecimientos iban a demostrar que quienes habían pensado en la necesidad de buscar la ayuda extranjera realizaron un cálculo exacto: en el 506 el rey Cleomenes resolvió, en efecto, imponer a Atenas la tiranía de Iságoras. La resistencia de los atenienses, durante todo el año anterior, había mostrado que haría falta pagar un coste por ello: de ahí el que se organizara una amplia coalición. Los peloponesios (es decir, los lacedemonios y sus aliados), guiados por los dos reyes de Esparta, Cleomenes y Demarato, invadieron el Ática y fueron a establecerse en el territorio de Eleusis, en donde estaba refugiado Iságoras; los beocios superaron el Citerón e interrumpieron la comunicación entre Atenas y Platea; por último, los calcidios empezaron a devastar el Ática septentrional. Incapaces de parar la ofensiva en los tres frentes, los atenienses

[32] *Infra*, p. 510.

fueron a oponerse a los peloponesios. Pero cuando la batalla estaba a punto de iniciarse, los atenienses se vieron salvados por la disgregación del ejército peloponesio, pues éste, según Heródoto, no había sido advertido sobre el objeto de la expedición: «Los corintios, que fueron los primeros en percatarse de que no se procedía con justicia, dieron media vuelta y regresaron a casa; luego le tocó el turno a Demarato, el otro rey de Esparta...; y entonces, los demás aliados, al comprobar que los reyes espartanos no estaban de acuerdo y que los corintios abandonaban las filas, se fueron por su cuenta...». La «justicia» no tenía nada que ver con la actitud de los corintios: en realidad, no hay duda de que Corinto rechazaba ver a Atenas convertida en un satélite de Esparta, lo que hubiera producido el efecto de mermar la posición preponderante de que gozaba esta ciudad en el seno de la alianza peloponesia. La oposición de Demarato resulta menos clara: desde luego, era reflejo de la opinión de un círculo espartano hostil a la política aventurera de Cleomenes. En cuanto a la defección del resto de los aliados, la marcha de los corintios y la parálisis en que quedaron sumidos los lacedemonios por la disputa entre sus reyes bastan para explicarla.

Salvados providencialmente de esta amenaza, los atenienses se dirigieron contra los beocios, a los que derrotaron, y luego contra los calcidios, a los que aplastaron en su propio territorio, que habían invadido aquel mismo día. Atenas estaba a salvo; el régimen de Clístenes también.

Para consolidar tales éxitos, los atenienses confiscaron las tierras de los *hippobótai* calcidios y establecieron en ellas a 4.000 *clerucos*. Aparece aquí por primera vez esta forma de colonización, consistente en instalar sobre un territorio que previamente ha sido anexionado a un grupo de colonos atenienses, provistos, todos ellos, de un lote de tierra *(kleros)*[33]. El alcance militar de esta medida resulta evidente; pero tal vez poseía además un alcance político, que consistía en debilitar a una aristocracia calcidia hostil a las recientes experiencias políticas atenienses. Pudo suceder que fuera en estas mismas fechas cuando la isla de Salamina, que no había sido incluida en la organización clisteniana del territorio ático (ni lo será jamás), quedó asimismo transformada en cleruquía, tal como nos comunica el más antiguo decreto ateniense que conocemos, el cual, por desgracia, no es posible datarlo.

Pero Atenas aún no había terminado con sus adversarios. Los tebanos, a quienes fundamentalmente importaba someter a Platea, mantenían viva su hostilidad, aunque no captamos bien las distintas secuencias. Para mantener a los atenienses, sin duda, lejos de las fronteras beocias, los tebanos consiguieron reavivar la guerra de los eginetas. Pero esto no les bastó para impedir que los atenienses obtuvieran algunos triunfos sobre los propios beocios, pues fue seguramente durante estos años cuando Atenas realizó la anexión del territorio de Oropo, al norte del Ática, región que conservó a lo largo de todo el siglo V y de una parte del IV:

---

[33] Sobre las cleruquías, *cf.* asimismo *infra* p. 173.

como no se hizo con Salamina, tampoco la comarca de Oropo fue nunca incorporada al territorio cívico ateniense.

Pero Esparta tampoco estaba resuelta a contemplar impasible su fracaso. Ni el derrocamiento de Hipias ni los dos intentos a favor de Iságoras habían logrado causar el deslizamiento de Atenas hacia su órbita; el nuevo régimen ateniense había echado raíces y su éxito había contribuido a prestar a la ciudad el vigor de que había hecho gala; el problema ateniense había permitido a los espartanos, en última instancia, evaluar la independencia e influencia de Corinto en el interior de la Liga del Peloponeso. El despecho, la preocupación y la prudencia exigían poner fin a esa situación. Fue este cúmulo de complejos sentimientos lo que, hacia el año 500, sugirió a los espartanos (¿a Cleomenes?) proceder a la restauración de Hipias, a quien enviaron a buscar a su retiro de Sigeo, en la Tróade. Pero no se trataba de restaurar a Hipias sin la colaboración de sus aliados, aunque la experiencia del 506 había demostrado que ya no sería posible entrar en acción sin haberles consultado: el proyecto de restauración de Hipias nos proporciona el primer relato sobre un congreso federal peloponesio –en el que de nuevo, la oposición fue encabezada por los corintios, quienes realmente no soportaban, como ya sucedió en el 506, que las alianzas de Esparta se extendieran al norte de Mégara. Sin sus aliados, los espartanos no podían intentar nada: Hipias regresó a la Tróade.

¿Es posible hacer un balance de la situación hacia el 500? Atenas se ha beneficiado, después de la caída de la tiranía y de la reforma de Clístenes, de una serie de lances afortunados que le han permitido preservar tanto su independencia como su nueva forma de gobierno; pero a cambio se encuentra aislada. Esparta alimenta hacia ella una hostilidad originada, en buena medida, por el despecho de verla reacia a su hegemonía. La ocupación del territorio de Cálcide y, probablemente, de la comarca de Oropo, debe suscitar rencores tanto en Eubea como en Beocia; en este último país se cuenta con los eginetas para debilitar a los atenienses. Hipias está aún con vida y no ha renunciado a volver a su patria: si ya no puede contar con Esparta, conserva amigos en Tesalia y en la persona del rey Amintas de Macedonia, vasallo, como él, del Gran Rey. En este cuadro, bastante sombrío, de su situación, los atenienses pueden encontrar cierto consuelo en la benevolencia tácita de los corintios, resueltos a oponerse con su pasividad a cualquier incremento de la influencia espartana fuera del Peloponeso; cuadro complejo, y que acabará de complicarse con el desencadenamiento de las acciones asiáticas.

SEGUNDA PARTE

LAS GUERRAS MÉDICAS Y EL ESTABLECIMIENTO DE LA HEGEMONÍA ATENIENSE

CAPÍTULO PRIMERO

LAS GUERRAS MÉDICAS[34]

Las cercanías del año 500, hacia donde acaban de conducirnos los acontecimientos de Europa, constituyen aproximadamente el momento en que la rebelión de los griegos de Asia contra la dominación persa acciona el mecanismo que desembocará en las llamadas guerras «médicas» *(ta Medika:* los griegos no distinguen entre medos y persas...). Si tenemos en cuenta, de forma anticipada, que estos sucesos serán la causa de la primera y, en definitiva, de la única unión de una parte de Grecia contra una potencia bárbara; que el triunfo de esta coalición traerá como consecuencia la eliminación temporal de la influencia asiática en la cuenca del Egeo y el consiguiente desarrollo del poderío ateniense; que este progreso, a su vez, reactivará la hostilidad de Esparta hacia Atenas y provocará entre las ciudades una serie de conflictos en las que todas se irán agotando, hasta el punto de verse obligadas, unas después de las otras, a

---

[34] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase:

Sobre Heródoto (fuente esencial, pero no la única; sobre las restantes, *cf.* H. Bengtson, *Griech. Gesch.*, 2.ª ed., 1960, pp. 147 ss.); A. Hauvette, *Hérodote, historien des guerres médiques*, París, 1894; Ed. Meyer, *Forschungen zur Alten Geschichte*, II, 1899, pp. 196 ss.; F. Jacoby, *s.v.* «Herodotos», *PW*, Suppl. II, 1913, coll. 205 ss.; E. Powell, *The history of Herodotus*, Cambridge, 1939; J. L. Myres, *Herodotus, father of history*, Oxford, 1953. Deben consultarse también las obras generales sobre historiografía griega; las dos más recientes son: S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Bari, 1966 y K. von Fritz, *Griechische Geschichtsschreibung*, I, 1967. No vamos a enumerar todas las historias de la literatura griega, que incluyen siempre un capítulo sobre Heródoto. Respecto a los comentarios, *vid.* las ediciones de H. Stein, Berlín, 1869-1871; de A. H. Sayce, libros I-III, London, 1883; de R. W. Macan, libros IV-IX, Londores , 1905-1908; C.W. W. How y J. Wells, *A commentary on Herodotus*, 2 vol., 2.ª ed., Oxford, 1928; la introducción y las reseñas explicativas de la edición de Ph.-E. Legrand, coll. Budé, París, 1932-1954.

Bibliografía crítica sobre las guerras médicas, hasta el año 1959, se encuentra en G. Walser, «Zur Beurteilung der Perserkriege in der modernen Forschung», *Etudes suisses d'histoire générale*, XVII, 1959, pp. 219 ss., a lo que debemos añadir: G. Nenci, *Introduzione alle guerre persiane*, Pisa, 1958, y A.R. Burn, *Persia and Greeks. The defense of the West 546-478 B.C.*, Londres, 1962, sobre el cual *cf.* Ed. Will, *R.Ph.*, XXXVIII, 1964, pp. 70 ss.

solicitar la ayuda de ese mismo Imperio Persa del que, por un momento, pudo pensarse que estaba ya alejado del horizonte griego –no es difícil convencerse de que el inicio del siglo V contempla la apertura del mayor proceso de toda la historia griega: aquel que, a un tiempo, cimentará sin vacilaciones la grandiosidad de la civilización de la *polis* y, paralelamente, determinará su crisis. Tan sólo las conquistas de Alejandro alcanzarán una importancia tan relevante (aun teniendo diferente sentido) para los destinos del mundo griego. No resulta inútil imaginar cuál hubiera sido la evolución de la civilización griega si las Guerras Médicas nunca hubieran ocurrido; ni imaginar qué habría pasado si los griegos hubieran sido derrotados. En ambos casos la historia de Europa y de Asia hubiera sido sensiblemente distinta –es decir, que la historia universal habría tomado otro camino. Esta sola reflexión justifica la atención tradicionalmente prestada al período que ahora abordamos.

I.–LA REVUELTA DE JONIA [35]

Ya hemos analizado antes las causas, complejas y problemáticas, del descontento de los griegos de Asia situados bajo el dominio persa. Es evidente que jonios y eolios estaban habituados, desde hacía ya bastante tiempo, a la tutela de una monarquía continental; es más claro todavía que la tutela de los persas no era tan opresiva como para que los griegos de Asia no tuvieran más remedio que suscitar una insurrección desesperada. Los acontecimientos del siglo VI pudieron, a su vez, haberles sugerido reflexiones contradictorias: la derrota escítica de Darío había revelado que los persas no eran invencibles; pero el castigo a algunas ciudades del área de los Estrechos, las cuales creyeron que podían emanciparse, junto a la expansión del Imperio hasta Tracia, podía hacerles comprender que aún no era el momento para tomar decisiones extremas. Parece además, si leemos a Heródoto, que las causas de la revuelta que iba a estallar en el 499 fueron bastante contingentes. Pero es preciso confesar también que Heródoto, cuya narración (V, 28-VI, 42) está repleta de datos inverosímiles, constituye un testimonio poco satisfactorio. Como profesaba una

---

[35] OBRAS DE CONSULTA.– Además de los trabajos mencionados en la nota anterior, véase:

Sobre las insuficiencias del relato de Heródoto y el provecho que puede extraerse del mismo: G. de Sanctis, «Aristagora di Mileto», *R.F.*, LIX, 1931, pp. 48 ss.; M. Lang, «Herodotus and the Ionian revolt», *Hist.*, XVII, 1968, pp. 24 ss.; G. A. Chapman, «Herodotus and Histiaeus' role in the Ionian revolt», *Hist.*, XXI, 1972, pp. 546 ss.; J. A. S. Evans, «Herodotus and the Ionian revolt», *Hist.*, XXV, 1976, pp. 31 ss.; P. B. Manville, «Aristagoras and Histiaeus...», *Cl. Q.*, XXVII, 1977, pp. 80 ss.; P. Tozzi, *La rivolta ionica*, Pisa, 1978; H. T. Wallinga, «The ionian revolt», *Mnem.*, XXXVII, 1984, pp. 401 ss. (a propósito de Tozzi). Véase también el libro de Harris citado *supra*, nota 13.

Sobre la cronología (que es imposible establecer de forma satisfactoria): N. G. L. Hammond, «Studies in Greek chronology», *Hist.*, IV, 1955, pp. 385 ss.; R. Van Compernolle, «Sur la date de la bataille navale de Ladè», *A.C.*, XVII, 1968, pp. 24 ss.

Sobre la situación interior en Atenas: *cf.* el siguiente apartado.

especial antipatía a los jonios, el historiador de Halicarnaso enfocó la insurrección como una empresa ridícula y condenada desde el principio al fracaso; pero es posible leer entre líneas que la revuelta surgió de un movimiento profundo, que sus caudillos no fueron, en absoluto, esos equívocos aventureros que él nos describe y que, por muchas contingencias que se produjesen, aquéllas afectaron tal vez más al desarrollo de la operación, y por tanto a sus consecuencias, antes que marcar el rumbo de sus orígenes.

Se debió a Histieo de Mileto, según Heródoto, el que Darío no viera cómo su expedición escítica terminaba en un desastre[36]. Histieo había sido recompensado, a petición propia, con la concesión de un dominio en Tracia, en Mircino, en aquella región del monte Pangeo rica en madera, en minas y en hombres: ¿proyectaba ya entonces hacer de Mircino una base con miras a una revuelta de Jonia? Hubo persas que así lo creyeron y Darío acabó convenciéndose de ello: bajo pretexto de hacer de él uno de sus consejeros íntimos, invitó a Histeo a fijar su residencia en Susa y lo reemplazó en Mileto por Aristágoras, yerno de Histieo. Pues bien, hacia el año 500 Aristágoras hizo caso al llamamiento de un grupo de aristócratas de Naxos, a quienes una revolución había forzado a escapar de su país. El milesio (continúa Heródoto) «llegó a pensar que, si estas personas regresaban a su patria gracias a él, se convertiría en el dueño de Naxos», por lo que convenció al sátrapa de Sardes, Artafernes, de que convenía a los intereses del rey extender su dominio no sólo sobre Naxos, sino también sobre el conjunto de las islas. Así pues, en la primavera del 499 se hizo a la mar una expedición destinada a someter a Naxos: la operación fue un completo fracaso. Intimado a reembolsar los gastos de esta empresa, y temeroso de un castigo, Aristágoras no habría encontrado más salida que rebelarse, decisión que, además, se vio alentado a tomar por medio de un mensaje secreto enviado desde Susa por Histeo y que le llegó precisamente *en ese momento.* Para conciliarse con los milesios, Aristágoras llegaría a deponer su tiranía y a establecer la *isonomía;* luego invitó a las demás ciudades a proceder de igual manera y unirse a la insurrección. Fue así como habría comenzado este asunto, según Heródoto, pero todo ello resulta muy dudoso. Por ser pariente cercano de un sospechoso, custodiado como rehén en Susa, Aristágoras no tenía ninguna probabilidad de ser nombrado gobernador de Naxos, todavía menos de Mileto; por otra parte, con el descrédito adquirido tras el fracaso de Naxos era poco probable que pudiera arrastrar a toda Jonia hacia una rebelión concebida para salvaguardar únicamente sus intereses personales; por último, el mensaje de Histeo (¡que no disponía de los veloces correos reales para su correspondencia secreta!) había sido imaginado y expedido, evidentemente, mucho antes de la frustrada expedición a Naxos. Todo sugiere, por tanto, que fue el propio llamamiento de los naxios lo que le hizo proyectar la revuelta: Aristágoras, sin duda, espera-

[36] *Supra*, p. 47.

ba que la operación sería encomendada a los contingentes navales griegos exclusivamente, que a él se le confiaría el mando y que esta movilización podría ser desviada de su objetivo oficial. Pero Darío reforzó las flotillas griegas con contingentes asiáticos y entregó el mando a un persa. Demasiado comprometidos ya como para poder dar marcha atrás, los conjurados griegos (nadie será capaz de pensar que Aristágoras e Histieo eran los únicos que compartían el secreto) tuvieron que iniciar su movimiento en condiciones menos favorables que las que previamente habían calculado. Pero el simple hecho de que su intento tuviera éxito obliga a pensar que todo el mundo se hallaba dispuesto para la revuelta... ¿Sería posible, sin embargo, salir adelante sin ayuda exterior? Aristágoras marchó a toda prisa hacia la Grecia de Europa para implorar alianzas.

Según Heródoto, Aristágoras no habría visitado más que Esparta y Atenas: como parece dudoso que no intentara llamar a otras puertas, cabe sospechar que esta noticia constituye un reflejo anacrónico de la doble hegemonía que debía repartirse el mundo griego en época de Heródoto. Sea como fuete, Aristágoras no obtuvo nada de los espartanos y tan sólo un modesto auxilio de los atenienses. La negativa espartiata tiene una explicación: en esas fechas existía una aguda tensión entre Esparta y Argos, circunstancia que no podía sino reforzar aún más la repugnancia de los espartanos a las expediciones lejanas. En cuanto a los atenienses, estaban preocupados de ver que los persas les imponían el regreso de Hipias. Y es que aquél, en efecto, como tuvo que renunciar a hacerse reinstaurar por los espartanos, había ido a intrigar a Sardes, y, por tal motivo, los atenienses acababan de sostener un borrascoso cambio de impresiones con el sátrapa. Reñidos con éste, cuyo auxilio habían invocado diez años antes, y todavía aislados dentro de Grecia, los atenienses no tenían ninguna razón para rechazar una alianza que, si lograba cosechar éxitos, les valdría el agradecimiento de los jonios: consiguientemente, votaron el envío de veinte naves. Era poco, vista la cantidad de necesidades, pero en el 498 Atenas todavía no alcanzaba el nivel de la potencia naval en que se convertirá quince años más tarde –y se encuentra en guerra crónica con Egina: enviar a Asia mayor número de barcos, una cifra mayor de hoplitas, hubiera constituido una imprudencia. No obstante, tenemos razones para preguntarnos si los atenienses acogieron la solicitud jonia de forma unánime, y si la mayoría que votó a favor de la expedición no fue otra cosa sino una pequeña mayoría. Quienes habían preconizado hacía poco tiempo la alianza persa contra Esparta, ¿estaban resignados ahora a una ruptura? ¿No se sentían inclinados a acercarse a los últimos partidarios de los Pisistrátidas, ahora que Hipias se ponía de acuerdo con Artafernes? Y los aristócratas adversarios del régimen de Clístenes, ¿era posible que simpatizaran con los insurrectos jonios, adheridos también, por su parte, a la *isonomía?* No logramos distinguir con claridad todo este entramado, pero sí llegamos a imaginar cuán complejos tuvieron que ser los debates que condujeron a esta resolución a medias: el envío de veinte naves, a las que se añadirían cinco embarcaciones más fletadas por Eretria. Aristágoras no obtuvo nada más de los griegos de Europa, cuya indiferencia, por no llamarla incluso

hostilidad, es por sí misma un fenómeno digno de interés. En el 498 no hay ni una «nación» griega consciente de su existencia ni un «enemigo hereditario»: sólo hay, tanto en Asia como en Europa, una serie de problemas locales y regionales que eventualmente pueden, como en este caso, producir interferencias. El pequeño cuerpo expedicionario tomó rumbo hacia Éfeso en la primavera del 498.

La lentitud de las movilizaciones persas permitirían a los insurrectos disfrutar de tiempo para organizarse, pero sólo lograron realizarlo de forma incompleta. Heródoto presta a Hecateo de Mileto (que, como buen conocedor del Imperio Persa y de sus recursos, habría desaconsejado en principio el levantamiento) unos puntos de vista tan penetrantes, que se podría llegar a creer que están inspirados en las experiencias de las generaciones siguientes: era preciso concentrar todo el esfuerzo en el mar y, a fin de construir una poderosa flota, confiscar las ofrendas entregadas antaño por Creso al santuario milesio de los Bránquidas; pero se negaron a oírle y, con ello, a asegurar esa abundancia financiera a la que Tucídides señalará, años más tarde, como la base de toda auténtica potencia. La antigua confederación de culto panjónica fue perfectamente transformada en un organismo político dotado de un consejo común (pero sin las reservas de metal previstas por Hecateo); sin embargo, parece que los jonios no consiguieron procurarse ni una forma de mando coherente ni una doctrina estratégica razonable. Y su mayor defecto era, tal vez, la falta de una idea clara sobre los objetivos de la insurrección.

Cuando los atenienses y los eretrios llegaron a su destino, todas las fuerzas griegas marcharon contra Sardes y le prendieron fuego a la ciudad; pero el hecho de acercarse refuerzos persas les determinó a realizar una pronta retirada, mas no lo suficientemente rápida como para evitar que la caballería asiática les diera alcance y las derrotase delante de Éfeso. Los atenienses juzgaron que ya habían hecho bastante y reembarcaron: la gran hazaña de Sardes sólo constituyó un absurdo pinchazo asestado en uno de los flancos del Imperio Persa.

El incendio de la capital de la satrapía causó sin embargo el efecto de que, desde Bizancio hasta Chipre, se multiplicaran las adhesiones al bando de los insurrectos; ahora bien, la defección de las ciudades de los Estrechos y de los reinos chipriotas era más grave para el Imperio Persa que la de los jonios, pues representaba una amenaza, por una parte, contra las bases cilicias y siriofenicias, y, por otra parte, contra el dominio persa sobre Tracia; no debe sorprendernos el que los esfuerzos de los persas se dirigieran primero hacia estos dos frentes. Chipre volvió a caer bajo la autoridad persa en el 497 o 496 (la cronología es insegura), mientras que, en el norte, Abido, Lámpsaco, Quíos y algunas otras ciudades fueron capitulando sucesivamente, lo que permitió a los persas volverse hacia la Eólide y, por fin, hacia Jonia, cuyo levantamiento se había encontrado respaldado por la insurrección, enérgica aunque desafortunada, de una parte de Caria.

La causa jonia se encontraba, a partir de ese instante, en un aprieto. Para intentar, sin duda, abrir un segundo teatro de operaciones y aliviar la presión sobre Jonia, Aristágoras salió con voluntarios hacia Mircino y

Tracia (Heródoto presenta esta acción como una huida vergonzosa), pero enseguida halló allí la muerte. Darío, no obstante, aun cuando probablemente pensaba deportar a los jonios, intentó todavía resolver el problema por la vía política haciendo regresar a Histeo a Jonia: instigador en secreto de la revuelta, pero oficialmente consejero del Gran Rey, el milesio estaba en una situación equívoca y, según parece, cada bando llegó a creer que trabajaba a favor del contrario. Como Mileto se negó a recibirle, Histieo tomó a su vez el camino de Tracia y los Estrechos. Sus aventuras posteriores, que Heródoto presenta como las de un capitán de piratas, no parecen haber tenido influencia decisiva sobre la prosecusión de los acontecimientos; por lo demás sería capturado y ejecutado algunos años más tarde.

Como Mileto era el corazón de la insurrección, las fuerzas persas convergieron, por tierra y por mar, contra esta ciudad. Los jonios concentraron su esfuerzo en el mar, pero, mal organizados y poco entusiatas ante aquel panorama, se dejaron aplastar en la batalla de Lade (¿495 o 494?). Mileto fue tomada al asalto en el 494 y, en parte, arrasada ; un sector de su población fue deportado a la Baja Mesopotamia: la época gloriosa de su historia culminaba con este desastre.

Después de algunas represalias los persas dieron prueba de moderación y de sentido político, y las medidas que adoptaron constituyen, evidentemente, otros tantos remedios a las causas del descontento y, por consiguiente, de la insurrección. Las tiranías de aristócratas a sueldo de los ocupantes fueron arrinconadas y Artafernes estableció en todas partes (¿por consejo de Hecateo?) la «democracia», refiere Heródoto: cabe suponer que se trataba, al menos, de regímenes de autonomía cívica; se dictaron disposiciones para evitar las disputas entre comunidades; el tributo, por último, no sufrió ningún aumento, sino que fue establecido sobre una base catastral precisa y razonable. Este cambio no representaba, desde luego, la libertad, pero tampoco era una situación peor que antes de la rebelión; al menos, políticamente hablando. Pues si parece dudoso que una de las causas de la revuelta haya que buscarla en una crisis económica determinada por la conquista persa, resulta en cambio cierto que, después de la revuelta, en las ciudades griegas de Asia se produce una decadencia económica: tendremos que esperar, sobre todo, a los comienzos de la época helenística para ver cómo renuevan provechosas relaciones con sus antiguos dominios coloniales del Ponto Euxino. Pero otros acontecimientos posteriores fueron responsables, es verdad, de la gran duración de esta demora.

Por muchas reservas que puedan mantenerse respecto a las «lecciones de la historia», sin embargo el futuro probará, según parece, que la lección brindada por la fallida revuelta de Jonia sería comprendida: la libertad de los griegos de Asia no podía ser conquistada y garantizada más que desde el mar, y a condición expresa de que los asiáticos fueran totalmente eliminados de su superficie por fuerzas navales griegas invencibles. Pero al día siguiente de la batalla de Lade aún no se había logrado alcanzar este requisito.

II.–EL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LAS GUERRAS MÉDICAS[37]

Heródoto escribe que el envío de las veinte naves atenienses fue el «origen de las calamidades» *(arché kakon)*, pues evidentemente ve, entre el incendio de Sardes en el 498 y la destrucción de Atenas en el 480, una relación lógica simple, relación que está además ilustrada por aquel propósito que Darío se habría hecho repetir desde entonces, cada día: «¡Señor, acuérdate de los atenienses!» En realidad, desde Sardes hasta llegar a Maratón y Salamina las cosas fueron más complejas y es conveniente examinarlas con detenimiento.

Ya hemos visto que, excepto en el caso de algunas ciudades que resistieron durante más tiempo, la actitud persa después de la revuelta no fue ni muy vengativa ni muy cruel: ¿por qué razón Darío tenía que guardar un particular resentimiento hacia los atenienses, que simplemente habían enviado unos cientos de hombres durante algunas semanas? Entre esta mediocre expedición y, dieciocho años más tarde, la destrucción de Atenas, debieron interponerse otros factores, que no resulta fácil aislar. Se ha invocado a veces el motivo del expansionamiento aqueménida, prácticamente irreprimible porque habría descansado sobre una base teológica, la dominación del universo prometida a los Grandes Reyes por Ahura-Mazda. La expedición a Escitia en el 513 habría sido ya una manifestación de esta voluntad de conquistar el mundo: tan sólo su fracaso parcial habría marcado un intervalo a las conquistas persas, operaciones a las que las complicaciones griegas habrían proporcionado de inmediato ocasio-

---

[37] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, los trabajos de Martin, Kinzl, Frost, Williams y Gehrke citados *supra*, en nota 17, y los trabajos mencionados en la nota 34, véase el artículo (bastante discutible) de V. Martin, «La politique des Achéménides. L'exploration, prélude à la conquête», *Mus. Helv.*, XXII, 1965, pp. 38 ss.

Sobre la situación en Grecia, y especialmente en Atenas: A. Andrewes, «Athens and Aegina 510-480 B.C.», citado *supra*, nota 30; C. A. Robinson jr., «The struggle for power at Athens in the early Vth cent. B.C.», *A.J.Ph.*, LX, 1939, pp. 232 ss.; Id., Athenian politics 510-486 B.C., *A.J.Ph.*, LXVI, 1945, pp. 243 ss.; A. W. Gomme, «Athenian politics 510-483 B.C.», *A.J.Ph.*, LXV, 1944, pp. 321 ss. *(=More Essays in greek History and Literature*, Oxford, 1962, pp. 19 ss.); R.J. Lenardon, The archonship of Themistocles, *Hist.*, V, 1956, pp. 401 ss. Sobre las incertidumbres de las fechas arcontales: W. H. Plommer, «The tyranny of the archon-list», *Cl.R.*, n.s., XIX, 1969, pp. 126 ss.; C. W. Fornara, «Themistocles'archonship», *Hist.*, XX, 1971, pp. 534 ss.; P. Bicknell, «The archon of 489/8 and the archonship of Aristeides...», *R.F.*, C, 1972, pp. 164 ss.; A. A. Mosshammer, «Themistocles' archonship in the chronographic tradition», *Hermes*, CIII, 1975, pp. 222 ss.

El decreto de Temístocles: A.M. Prestianni, La stele di Trezene e la tradizione storiografica..., *Umanità e Storia. Scritti in onore di A. Attisani*, Nápoles, s.d., pp. 1 ss.; H. B. Mattingly, «The Themistocles Decree from Troizen: transmission and status», *Studies McGregor*, Locust Valley, 1981, pp. 79 ss. Fortificaciones temistocleas: Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque*, París, 1974, pp. 45 ss. Documentación relativa a Temístocles: A. J. Podlecki, *The life of Themistokles. A critical survey of the literary and archaeological evidence*, Montréal-London, 1975.

Vid. también los trabajos de Berve, Ehrenberg y Schachermeyr citados en el siguiente apartado.

nes para reanudar su curso. Pero ya hemos visto que la expedición de Escitia obedecía, sin duda, a consideraciones de orden muy diferente; que entre el 512 y el 500 no existe ningún empuje persa hacia occidente; finalmente, que el intento fallado sobre las Cícladas no se había producido por iniciativa de los persas. ¿Habría convencido ahora a Darío la revuelta de Jonia de que su Imperio no conocería la seguridad en el oeste sino a costa de la sumisión del mundo griego por entero? ¿Incluso, como algunos ya pensaron desde la Antigüedad, que esta sumisión podría asegurarse mejor si Susa se concertaba con Cartago? Esta última idea no es más que una ilusión complaciente de los vencedores en el 480. ¿Pero qué sucede en el mundo egeo?

Pero es preciso que ya desde este instante reconozcamos el carácter unilateral de nuestra información: no disponemos de fuentes persas acerca de las Guerras Médicas y, suponiendo que Darío primero, luego Jerjes, contaran con un proyecto coherente respecto a los griegos de Europa (a los que conocían mal), no tenemos ningún tipo de información inmediata sobre el mismo –y tampoco los griegos poseían demasiados detalles al efecto... Así pues, nuestro conocimiento sobre las Guerras Médicas y sus orígenes procede exclusivamente de los griegos, y lo que su literatura nos dice de la política europea de los Aqueménidas sólo puede ser considerado como la idea que ellos mismos se hicieron de esta política *cuando ya pasó todo,* es decir, después de haber sido víctimas y vencedores del conflicto. Sobre todo, los atenienses, principales víctimas y principales vencedores, después de la tormenta no pudieron encontrar mejor medio para dar mayor realce a sus sufrimientos y a sus méritos que imaginarse directamente en la mira, desde el 498, de un enemigo gigantesco, al que se convertiría de forma retrospectiva en el enemigo hereditario. La realidad parece haber sido bastante distinta, y es en Atenas, a falta de otra cosa, en donde debemos centrar nuestra atención para intentar captarla.

Ahora bien, no hay nada más oscuro que la historia de Atenas en estos años. Ya hemos visto que en el 507 Atenas había implorado la alianza persa, gestión que no obtuvo resultados; que en el 499/8 prestó auxilio a los insurrectos jonios, ayuda que retiró dentro de ese mismo año. Lo menos que puede decirse es que la política asiática de Atenas carecía de continuidad y de convicción. Es difícil señalar qué personas en concreto, o incluso qué facciones, fueron responsables de estas sucesivas actitudes. Cabe en lo posible que la solicitud de alianza a Persia en el 507 se debiera a Clístenes; pero de ello no resulta que la actitud inversa del 499/8 deba atribuirse a los adversarios de su tendencia y de su obra, puesto que el factor determinante en este caso fue, sin duda, el apoyo que Hipias, el antiguo tirano, encontraba en la corte del sátrapa Artafernes. Del mismo modo, no podríamos afirmar que la retirada de las fuerzas atenienses de Asia en el 498 correspondió a una alteración de tendencias en Atenas: a decir verdad, ignoramos a qué obedeció ese arrepentimiento. Pero dos años más tarde, cuando la revuelta de Jonia ya estaba alicaída, hay un hecho que llama la atención: la elección como arconte para el año 496/5

de uno de los Pisistrátidas que permaneció en Atenas, Hiparco, hijo de Carmo. Es posible tener la tentación de ver en este asunto la expresión de la inquietud de los atenienses ante el cariz que tomaba la situación en Asia, del deseo de desarmar la cólera del sátrapa que patrocinaba a Hipias demostrándole que la ciudad ya no albergaba ninguna hostilidad hacia la familia de éste, de atenuar así el riesgo de represalias por el incendio de Sardes. Pero hay que ser prudentes frente a tales especulaciones: la tiranía había sucumbido hacía quince años y los últimos representantes atenienses de la rama de los Pisistrátidas parecen haber vuelto, prudentemente, a la normalidad. Como diversos indicios sugieren que se había producido una reconciliación entre Alcmeónidas y Pisistrátidas, y nada permite pensar que la familia de Clístenes se hallase dispuesta a un restablecimiento de la tiranía, pudo muy bien suceder que la elección de Hiparco estuviera destinada a probar que cualquier intento de restauración de Hipias no contaría con cómplices ni siquiera en su propia familia, ganada para el nuevo régimen. Cabría, por último, la posibilidad de que esta decisión no significara nada en particular... Sobre el sentido de la elección de Hiparco no hay forma, pues, de resolver.

Si los sentimiento de los atenienses respecto a los sucesos de Asia siguen sin estar claros en el 496, la caída de Mileto en el 494 despertaría entre ellos una viva emoción. En el 493 el poeta trágico Frínico fue curiosamente condenado a una multa por haber provocado las lágrimas de los atenienses en su obra *La Toma de Mileto.* Condena evidentemente política, dictada sin duda por el tribunal ante el temor de ver las últimas operaciones persas de represalias volverse también hacia Atenas y Eretria: a la participación en el incendio de Sardes no convenía añadir manifestaciones de simpatía respecto a los vencidos. ¿Fue dictada esta condena por una facción resuelta a reconquistar la amistad persa? Puede ser. ¿Y era esta facción la misma que acaudillaban los Alcmeónidas? Resulta también posible –aunque incierto. ¿Quiso a su vez el pueblo, mayoritariamente, demostrar que desaprobaba esta condena eligiendo, ese mismo año 493, a Temístocles para el arcontado?[38].

La aparición de Temístocles en la escena política es un acontecimiento problemático y sobre el que no conviene razonar con mucha vehemencia en función de la continuación de su carrera ni de la admirable lucidez que le reconocerá Tucídides. Es posible que la familia de Temístocles (el *génos* de los Licómidas –nobleza de segunda fila–) fuera desde muy antigua hostil a los Alcmeónidas: si los Alcmeónidas eran partidarios de un

[38] Si es que fue en el 493 cuando ejerció el cargo de arconte: esta fecha nos ha sido transmitida tardíamente por Dionisio de Halicarnaso (época de Augusto) y la cronología tradicional de los arcontes atenienses para este período se halla todavía demasiado en tela de juicio. Los investigadores actuales estiman que la fecha arcontal de Temístocles debe de ser falsa y que el rebajarla al año 483 (es decir, a la época en que hizo que se emprendiese la construcción de la flota: *infra,* p. 93 s.) prestaría mayor coherencia a una carrera que, si el arcontado es del 493, se vería acto seguido afectada por un eclipse de diez años. Faltaría, sin embargo, *demostrar* que la fecha transmitida es falsa...

entendimiento con los persas, podría entonces ocurrir que Temístocles fuera hostil a ese proyecto. Si Temístocles fue el inspirado de Frínico (algo que no está probado), cabría presumir que fue adversario de aquellos que hicieron condenar al trágico (pero también entraría en lo posible, en ese caso, que dicha condena no constituyera por sí misma más que una maniobra de política interior...). Todo esto es sólo un encadenamiento de hipótesis. Queda el hecho de que Temístocles impulsó el comienzo de las fortificaciones del Pireo y de que justificó esta tarea, según Tucídides, por el hecho de que «la llegada del ejército del rey será más cómoda por mar que por tierra». Pero como Tucídides destaca claramente que se trata de una hipótesis suya (I, 93, 7), no cabe convertirla en algo cierto: no debemos olvidar que Atenas está en guerra contra Egina y que el puerto del Pireo, una ver fortificado, pondría a la flota ateniense a cubierto de las incursiones de los insulares vecinos[39]. Todavía diez años más tarde Temístocles se basará en la guerra eginética (la noticia procede esta vez de Heródoto, VII, 144) para convencer a los atenienses de la necesidad de procurarse la flota que será el fundamento de su poderío. No neguemos algún tipo de presciencia a Temístocles, pero no hagamos decir a los textos más de lo que indican. En el 493 (?) el papel que pudo desempeñar el futuro vencedor de Salamina es tan impreciso como la propia política ateniense en sí, por poco que renunciemos a interpretar a toda costa la confusión y las fluctuaciones que la agitan, cuyo significado no alcanzamos a comprender prácticamente en ninguno de sus aspectos.

Es cierto que las actividades persas de estos años podían levantar inquietud. Después de haber liquidado la revuelta de Asia y de los Estrechos, los persas se habían dispuesto a restablecer la situación en Tracia, en donde se habían advertido ciertas repercusiones de la insurrección. En el 492, un ejército y una flota al mando de Mardonio se adelantaron hacia el oeste. No todo salió muy bien: las poblaciones indígenes desde tierra y la tempestad que destruyó una parte de la flota delante del cabo de Altos causaron graves dificultades a Mardonio. Sin embargo, se logró restablecer el orden y consolidar el dominio persa sobre la región, mientras que Macedonia renovaba su alianza. La tradición griega ulterior consideraría que el objetivo final de la expedición de Mardonio era Atenas, que se trataba, en suma, de una prefiguración de la expedición de Jerjes. Pero una limpia apreciación de los hechos subsiguientes acabará probando que tales suposiciones no pueden ser correctas.

En el período al que hemos llegado (492) nada permitía pronosticar los sucesos del 480 –ni siquiera los del 490. En realidad nos encontramos aún durante la liquidación de la rebelión de Jonia, es decir, ante una cues-

[39] Todavía de reducidas proporciones: parece que sería este mismo año 493/2 cuando los atenienses debieron de alquilar veinte naves a Corinto para combatir mejor contra Egina, mientras que en el 491 los atenienses irán a mendigar a Esparta su mediación ante los eginetas, no tanto, sin duda, por temor al «medismo» egineta cuanto por el hecho de que este eterno conflicto estaba consumiendo sus fuerzas.

tión interna del Imperio Aqueménida, y lejos de poder probar que los persas se disponen entonces a volver a emprender la conquista del mundo, y en primer término de la Grecia de Europa, resulta también imposible probar que Susa pensara tomar venganza de la veleidosa participación ateniense en la revuelta. La conciencia que en la propia Grecia habrían tenido algunos sobre el peligro persa es, en realidad, el resultado de especulaciones hechas ya en la Antigüedad, pero, sobre todo, modernamente. Que, en cambio, algunos griegos comprendieran que el restablecimiento de los persas en el Egeo constituía un factor que podía ser introducido en la política interna de las ciudades, eso es otro problema: y se trata del problema esencial.

III.–LA EXPEDICIÓN PERSA DEL 490. MARATÓN[40]

El restablecimiento de los persas en los Estrechos y en Tracia trajo como consecuencia, entre otras cosas, el regreso a Atenas de Milcíades el menor, forzando a abandonar el principio que su familia había obtenido en el Quersoneso[41]. La llegada de este personaje no podía dejar de perturbar la vida de su patria y las ideas de sus conciudadanos. Milcíades, que había abandonado Atenas antes de la caída de la tiranía, reencontraba en el 492 a su ciudad muy cambiada por la reforma de Clístenes. Las bases gentilicias y regionales que antaño habían asegurado la influencia de su familia (los Filaidas) ya no existían, y si nada prueba que Milcíades adoptara una actitud contraria al nuevo régimen, ni que en torno a su persona se hubiera agrupado una facción aristocrática, tampoco debía tener simpatías por la familia de Clístenes, ni por los Pisistrátidas (Hipias había ordenado asesinar, en otro tiempo, a Cimón, padre de Milcíades); es probable también que los Alcmeó-

---

[40] OBRAS DE CONSULTA.– A las obras de carácter general citadas en las notas 12 y 34, y a los trabajos sobre la política interior ateniense citados en nota 37, debe añadirse: V. Ehrenberg, «Die Generation von Marathon», en *Ost und West,* Praga, 1935; H. Berve, *Miltiades,* Hermes, Einzelschriften, n.° 2, 1937; F. Schachermeyr, «Marathon und die persische Politik», *Hist. Ztschr.,* CLXXII, 1951, pp. 1 ss.; K. Kraft, «Bemerkungen zu den Perserkriegen», *Hermes,* XCII, 1964, pp. 144 ss. (crítica del artículo anterior); D. Viviers, «Historiographie et propagande au Ve S. av. n. è.: les Philaïdes et la Chersonése de Thrace», *R.F.,* CXV, 1987, pp. 288 ss.

Sobre la batalla, todas las referencias a la bibliografía anterior se encuentran en W. K. Pritchett, *Marathon,* Univ. of Calif. Public. in class. Archaeol., vol. 4, n.° 2, 1960; G. Shrimpton, «The Persian cavalry at Marathon», *Phoenix,* XXXIV, 1980, pp. 20 ss.

Sobre los motivos religiosos del retraso de los espartanos: H. Popp, *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jht. v. Chr.,* Erlangen, 1957. Sobre un posible motivo político (una revuelta de los mesenios): W.P. Wallace, Kleomenes, Marathon, the Helots and Arkadia, *J.H.S.,* LXXIV, 1954, pp. 32 ss.

Sobre el alcance de Maratón en la tradición ateniense: P. Amandry, Sur les "Epigrammes de Marathon", *Theôria, Festschrift,* f. W. H. Schuchhardt, Baden-Baden, 1960, pp. 1 ss.; P. Vidal-Naquet, «La tradition de l'hoplite athénien», *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (J.-P. Vernant, ed.), París-La Haya, 1968, pp. 161 ss.; C. Schrader, «El mito de Maratón», *Cuad. de Invest. Hist.,* VII, 1-2, 1981, pp. 17 ss.

[41] *Cf.* el tomo I de esta colección.

nidas y los Pisistrátidas le pagaran con la misma moneda. Además, como víctima de los persas no era ya una persona dispuesta a entenderse con aquellos a quienes no repugnaba la amistad de Persia. Si la actitud de los atenienses respecto a los persas es difícil de captar antes del retorno de nuestro personaje, su regreso contribuyó a clarificar la situación, a volver a inclinar más decididamente hacia los persas a aquellos que estaban molestos con Milcíades, a conseguir que se agruparan alrededor de él aquellos a quienes cansaba la preponderancia de los Alcmeónidas y a quienes preocupaban los persas y el riesgo de un restablecimiento de Hipias impuesto por el sátrapa. Apenas de vuelta a su país, Milcíades fue objeto de un proceso por haber ejercido la tiranía en el Quersoneso: mal pretexto, que el tribunal reconoció como tal al decretar su absolución. De hecho, el veredicto de inculpabilidad de Milcíades significa esencialmente que la influencia de sus adversarios decaía, como lo confirma acto seguido su elección para el cargo de estratego. El verdadero problema radicaba en saber quién ocuparía en Atenas la primera fila, y la política persa acabaría entremezclándose en esta disputa –disputa entre personas antes que entre partidarios.

Atenas ya no era la única ciudad en la que se perfilaba semejante situación y en donde la consolidación de la influencia persa en el Egeo podía sugerir a determinadas personas la idea de valerse de los asiáticos. Por parte de los persas esto era conocido, y sujetos tales como el viejo Hipias (¡no se trataba del único!) estaban allí para dar las explicaciones que fueran precisas y empujar el carro. Las autoridades persas no tenían, por lo demás, razón alguna para rechazar aquellas solicitudes, cuya ejecución les permitiría, si no conquistar Grecia (evidentemente este no era el plan en el 490), al menos extender su zona de influencia y consolidar la zona de seguridad de la frontera egea del Imperio contribuyendo al establecimiento, allí en donde fuera posible, de regímenes o de individuos de su devoción. La expedición que desembarcaría en Maratón, pero cuyas miras se hallaban puestas exclusivamente en Atenas –a pesar de cuanto pensaran con complacencia los atenienses de las generaciones siguientes– derivaba de estas consideraciones.

Según Heródoto, los persas habrían enviado primero, en el 491, heraldos a toda Grecia para solicitar «la tierra y el agua», y la mayoría de los griegos, tanto del continente como los insulares (entre los cuales Heródoto menciona destacadamente a los eginetas), habría aceptado cumplir este gesto de vasallaje –con las únicas excepciones de los atenienses, que habrían arrojado al heraldo en la sima del *bárathron* (¡en la tierra!), y de los espartanos, que habrían hecho lo mismo, pero en un pozo (¡en el agua!). Esta leyenda (que, una vez más, pone anacrónicamente de relieve la dualidad Atenas-Esparta, es decir, a los protagonistas del futuro) basta por sí misma para desacreditar el episodio. En cuanto al «medismo» de los eginetas, no constituye sino una dudosa calumnia. Pues si Cleomenes de Esparta fue, a solicitud de los atenienses (sofocados, sin duda, por la lucha contra sus vecinos), a exigir a los eginetas que entregasen diez rehenes a Atenas, seguramente lo hizo, de nuevo, con la esperanza de atraer a los atenienses a la alianza con Esparta (y no hay ninguna prueba en con-

tra de que la misma pudiera haberse concertado entonces) antes que para protegerlos contra la «traición» de los insulares en caso de invasión persa: tampoco faltaban atenienses dispuestos a «medizar», y los eginetas combatieron a su vez valientemente en 480/79.

Los persas, entre tanto, preparaban en Cilicia la expedición que se hizo a la mar en el verano del 490. Pese a las cifras citadas por Heródoto (VI, 94 ss.), los hechos probarán que sólo consistía en una flota demasiado modesta como para aspirar a la «conquista» de Grecia. Si se hubiera tratado simplemente, como pretende Heródoto, de tomar venganza de Atenas y de Eretria por su participación en el incendio de Sardes en el 498, es evidente que los persas no se habrían entretenido cerca de un mes en las Cícladas y en Eubea: pues lo que se pretendía, en realidad, era establecer regímenes vasallos en todas partes. Una sumisión dócil traería aparejada la benevolencia persa; la resistencia desataría represalias: por haber huido a las montañas los habitantes de Naxos vieron la ciudad incendiada. La ejecución de esta medida, por una parte, pero, por la otra, la reverencia mostrada por el almirante persa Datis al santuario de Delos, no hacían sino inquietar y dividir las opiniones: buen número de insulares tuvieron que renunciar a ofrecer resistencia. Hubo, a veces, vacilaciones: en la isla de Eubea, la ciudad de Caristo comenzó resistiendo y luego capituló; en Eretria, una facción organizó la defensa, pero otra distinta entregó la plaza, que no dejó por eso de ser saqueada e incendiada y un sector de sus habitantes deportado.

Quedaba Atenas. Dentro del estado mayor de los persas no había, desde luego, más que una persona que centrara en Atenas el objeto final de la expedición, y este hombre era Hipias, su antiguo tirano. No cabe duda de que éste, informado de la existencia de un «partido persa» en su patria, esperaba que los atenienses renunciarían a cualquier resistencia, ni de que Hipias había convencido a Datis de que la ciudad lo acogería sin violencia alguna. Pero no había contado con Milcíades, cuya hostilidad hacia los persas fue abiertamente respaldada por todos aquellos que, guiados por consideraciones propiamente atenienses, no deseaban ver cómo los asiáticos restauraban la decadente influencia de los Alcmeónidas y los Pisistrátidas, ni cómo abolían el régimen clisteniano. Situación confusa, cuyo factor más decisivo no fue, verdaderamente, el patriotismo griego alzado contra el invasor asiático. Sea como fuere, cuando los persas abandonaron Eubea para desembarcar en la bahía de Maratón, hacia comienzos de septiembre, Milcíades logró que triunfara en la *Ekklesía* la decisión de resistir. Un decreto propuesto por él –del que Heródoto no nos habla– aprobó que los contingentes de hoplitas salieran al encuentro de los persas y que un mensajero corriera a solicitar la ayuda de los espartanos. En espera de aquéllos, que respondieron que acudirían en cuanto se lo permitiera la conclusión de las fiestas de Apolo Carneo[42], los atenienses, a quienes se unieron los pla-

[42] Se trata simplemente de una evasión piadosa, pues hay otros ejemplos de interdictos rituales que paralizaban operaciones militares.

teenses, fueron a establecerse frente a los persas, en una posición elevada que les impedía tomar el camino de Atenas. Transcurrieron así varios días y varias noches noches –no porque aguardasen, como pretende Heródoto, a que el «turno de mando» legal le correspondiese a Milcíades, sino en espera, evidentemente, de los espartanos– hasta el momento en que Datis, para hallar salida a esta situación, resolvió reembarcar durante la noche su caballería, con idea de llevarla a la ribera opuesta del Ática. Advertidos de esta maniobra, los atenienses se dejaron persuadir por Milcíades para atacar sin pérdida de tiempo, y la carga de los campesinos del Ática bajo la lluvia de las flechas asiáticas obligó a Datis a un penoso reembarco.

El ejército ateniense atravesó de nuevo, apresuradamente, el Ática, para prevenir cualquier intento de desembarco persa frente a Atenas. En efecto, cuando Datis apareció delante de Falero (desde luego sin que hiciera falta alentarle mediante una señal, emitida, según se contaba, por los Alcmeónidas) encontró ya de regreso a sus vencedores: renunció a insistir y puso vela hacia Asia. En cuanto a los espartanos, que llegaban a marchas forzadas en aquel preciso momento, no tuvieron otra tarea más que visitar el campo de batalla.

Para poder captar el alcance de Maratón es conveniente no confundir el punto de vista ateniense. Para Datis sólo constituía un incidente poco afortunado debido a los falsos cálculos de Hipias: dejando a un lado tal incidente, Datis podía regresar a Susa como conquistador de las islas, como el general que había extendido el Imperio persa hasta los confines de la Grecia continental. Resulta patente que nadie se había planteado la conquista del mundo griego, lo que hace pensar que tampoco se lo habían planteado cuando la expedición a Tracia en el 492. Sin Hipias, el intento de ocupar el Ática quizá no se hubiera producido –y como, en caso de éxito, Hipias no habría logrado mantenerse en el poder sin el sostén de una guarnición persa, cuya presencia en Atenas hubiera sido inconcebible sin la sumisión previa de las islas, es tal vez legítimo preguntarse si, sin Hipias, la expedición del 490 se habría llevado a cabo–. En tal caso, el plan de la campaña sólo habría fracasado en su último objetivo, el que interesaba exclusivamente al antiguo tirano. Pero los persas podían mostrarse satisfechos de los resultados obtenidos: gracias a la sumisión de las islas, las costas de Asia Menor quedaban aisladas de la Grecia europea. En cuanto a saber si el revés sufrido en Maratón exigía venganza y, por tanto, si la expedición del 480 había de ser la consecuencia inmediata de la del 490 (como pretende Heródoto), constituye un problema totalmente distinto, que los acontecimientos futuros nos permitirán enfocar.

Si adoptamos ahora el punto de vista ateniense, Maratón fue una pequeña batalla, en comparación con las que se darán diez años más tarde, pero supuso un gran evento. Hasta entonces, los atenienses no habían buscado, ni mucho menos, la ruptura con el Gran Rey, pero es su victoria la que les impone esta ruptura: sólo a partir de ahora comienza el *Bárbaro* a adquirir su calidad de «enemigo hereditario». El «medismo» será tachado, en adelante, de traición: y, de resultas, se pone punto final no sólo a las esperanzas del viejo Hipias, sino en especial a la existencia del «partido persa» en

Atenas y a la influencia de sus representantes. Aunque la historia interna de la ciudad permanece, durante los siguientes años, en la oscuridad, resulta cierto que los factores que la componen se han simplificado. Sin embargo, no es eso todo lo que, de momento, experimentarían los atenienses, ni lo que la posteridad recordaría de Maratón. El hecho de haber vencido en solitario, o casi solos, al ejército del Gran Rey, inspiró a los ciudadanos atenienses una acrecentada confianza en el vigor de su ciudad y de sus instituciones, así como en la protección de sus dioses. Las vacilaciones, las tentaciones de compromiso que habían podido preceder a la decisión tomada, ya se habían desvanecido: podía olvidarse que la decisión había sido impuesta por una facción, para no recordar más que la victoria, que había sido la de todos. Pero este recuerdo glorioso no quedaría mucho tiempo exento de un espíritu de partidismo. Pues si Maratón representa la primera victoria griega de las Guerras Médicas, constituye también la última manifestación ateniense de un cierto tipo de sociedad militar, de la comunidad hoplítica, cuya importancia y prerrogativas iban a ser mermadas, dentro de poco, por la ascensión de los remeros: diez años después la gloria de Salamina, que incluyó a un mayor número de atenienses, eclipsará la de Maratón, que no tardará en ser presentada como la victoria de una clase social. Durante la época del imperialismo marítimo, Maratón y los «maratonómacos» evocarán ciertos pensamientos hacia «mejores tiempos pasados». Los *laudatores temporis acti* verán en esta batalla la imagen venerable de las virtudes de una república campesina teñida todavía con rasgos aristocráticos; sus *contemptores* el símbolo, venerable sin duda, aunque un poco ridículo, de un ideal reaccionario. Algunos pasajes de Aristófanes expresarán muy bien, dos generaciones más tarde, la ambivalencia de este primer retrato del «ex combatiente», de esos «viejos duros de pelar, con el corazón de encina», que es la imagen que arrojan los «maratonómacos» para sus descendientes. No obstante, aquello sobre lo que todo el mundo estará de acuerdo será acerca del carácter estrictamente ateniense de una victoria cuya gloria nunca podrán negar los espartanos a sus protagonistas.

IV.–DE MARATÓN A LA EXPEDICIÓN DE JERJES[43]

Al atraer más fijamente hacia la Grecia de Europa la atención del Gran Rey, cuya dominación acababa de ser impuesta a las islas, al impli-

---

[43] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12; los trabajos sobre el Imperio Persa citados en nota 1; sobre Esparta, en nota 15; sobre la política ateniense, en nota 37, y sobre los orígenes de las Guerras Médicas, en nota 34, *vid.* también: J. Labarbe, *La loi navale de Thémistocle,* París-Lieja, 1957; R. J. Buck, «The reforms of 487 B.C. in the selection of archons», *Cl Ph.,* LX, 1965, pp. 96 ss.: D. W. Knight, «Athenian politics 510 to 478 B.C.: some problems», en *Some studies in Athenian politics in the fifth cent. B.C.,* Historia-Einzelschriften, Heft 13, Wiesbaden, 1970; P. Bicknell, «The date of Miltiades' Parian expedition», *A.C.,* XLI, 1972, pp. 225 ss.; R. Develin, «Miltiades and the Parian expedition», *A.C.,* XLVI, 1977, pp. 571 ss.; C.J. Haas, «Athenian naval power before Themistocles», *Hist.,* XXXIV, 1985, pp. 29 ss.; J. Wolski, «Thémistocle, la construction de la flotte athénienne et la situation internationale en Méditerranée», *Riv. Stor.*

car en lo sucesivo a una parte importante de la península a causa de la posición adoptada por Esparta al lado de Atenas, Maratón modificaba las reglas del juego. Pero, dejando aparte que resulta imposible conocer los designios de Darío, más tarde los de su hijo, no parece que en Grecia hayan sido conscientes de una amenaza, y la propia política de Atenas sigue siendo ahora tan enigmática como durante el pasado.

Empezando por la singular expedición que, en el 489, precipitó a Milcíades desde la gloria a la ruina. Heródoto nos cuenta (VI, 132 ss.) que al día siguiente de Maratón obtuvo Milcíades de los atenienses 70 barcos para realizar una campaña cuyos fines deseaba guardar en secreto, pero que apuntaba hacia «un país en donde conseguirían oro en abundancia». Esta flota se dirigió a atacar Paros: Heródoto tiene razón al decir que el hecho de que los parios hubieran proporcionado una nave a Datis no era sino un pretexto, puesto que también otras islas tomaron semejantes decisiones. ¿Pretendían quebrantar el dominio persa en las Cícladas? ¿O bien Paros no constituiría más que la primera parte de un plan, cuya segunda etapa habría sido Tasos (colonia de Paros) y las minas que esta ciudad poseía en el macizo del Pangeo, o, de manera más global, esa Tracia en la que Milcíades soñaba, realmente, con reinstalarse? Sea como fuera, la operación fracasó y Milcíades regresó a Atenas sólo para ser condenado por un tribunal a una fuerte multa –y para morir allí de una herida recibida en Paros. Después de Maratón, el asunto de Paros podía suministrar a los persas un nuevo motivo para no perder de vista a los atenienses –¿pero fue este el caso?...

Si el sentido que tuvo la expedición de Paros no está claro, el que encierran los primeros casos de ostracismo tampoco lo captamos. Veinte años después de la creación de esta institución se habían efectuado tal vez algunas «ostracoforías», pero aún no se había producido ningún ostracismo. En el 488/7 esta medida se aplicó a Hiparco, hijo de Carmo: como Maratón había arruinado definitivamente la causa tiránica en Atenas, ¿por qué aguardaron dos años para expulsar a Hiparco y tres para castigar con el ostracismo, en el 487/6, al Alcmeónida Megacles, por su condición de «amigo de los tiranos»? Y puesto que en el 485/4 el ostracismo de Jantipo (el padre de Pericles) es justificado formalmente como una decisión no relacionada con la amenaza de la tiranía, se sospecha que durante estos años Atenas fue escenario de ásperas luchas de influencia entre personalidades rivales, así como de debates respecto a la evolución de las instituciones.

En efecto, el mismo año en que se produce el primer ostracismo el arcontado no fue sometido a la elección directa, de modo que los nueve arcontes del 487/6 fueron por primera vez sacados a suerte de una lista de candidatos elegidos por los demos, según el sistema ya utilizado para los *buletas (haíresis ek prokríton)*[44]. No resulta completamente exacto decir

---

dell'Ant., XIV, 1984, pp. 179 ss. Problemas técnicos de construcción naval: J.b S. Morrison y J.F. Coates, *The Athenian trireme*, Cambridge, 1986.

[44] *Supra*, p. 62.

que esta reforma procedía de una tendencia democrática, pues los arcontes continuarán siendo reclutados, por treinta años aún, entre las dos clases censuales superiores: pero el cambio aportaba un factor de calma a la ciudad al limitar las contiendas, y no perjudicaba los intereses de la aristocracia más que en la medida en que disminuía las oportunidades que se ofrecían a las personalidades de primer rango para acceder a las *archaí* superiores. Desde este punto de vista, las consecuencias de la reforma serían importantes, pues el arcontado (y, por consiguiente, el Areópago) habría de poblarse desde ahora, principalmente, con personajes de segunda fila y, tocado como estaba por el desvío de soberanía que le supuso la reforma de Clístenes, sufrir una disminución similar de poder. En el terreno militar, sobre todo, el arconte polemarca, que ya no podía ser designado en consideración a su competencia, será un cargo que languidecerá en beneficio del colegio de los diez estrategos, que siguen siendo electos: Maratón constituyó la última batalla en que pudo verse a un polemarca en combate.

Nada de cuanto acabamos de señalar parece que pueda explicarse por referencia al peligro persa –y la política exterior de las ciudades europeas daba la impresión de estar dominada, a su vez, por precauciones estrictamente regionales. En Esparta, estos años marcan la fecha en que el rey Cleomenes I termina su carrera. La resistencia que en varias ocasiones le había opuesto su colega Demarato fue lo que le determinó a lograr que éste fuera depuesto (Demarato había ido a refugiarse en Susa) y que fuera reemplazado por el dócil Leotíquidas. Pero la inoportuna personalidad de Cleomenes, su afición por una clase de política que amenazaba comprometer el equilibrio peloponesio, todo ello sería causa de que en Esparta reinase tal clima de hostilidad hacia su persona que no tuvo más remedio que exiliarse (¿hacia el 490?). Después de estar poco tiempo en Tesalia, intentó reinstalarse valiéndose de la ayuda de los arcadios. Esparta fue presa de tan gran inquietud, que decidió volver a llamarlo antes de que pudiera pasar a los hechos. Cleomenes fue entonces, probablemente, asesinado, pues la tradición acerca de su locura y de su suicidio (¿hacia el 488?) resulta sospechosa. Las interpretaciones modernas de los últimos episodios de la política de Cleomenes, que se explicarían por su deseo de unir a toda Grecia ante la inminencia del peligro persa, y de su caída, que obedecía a la voluntad espartana de no verse mezclada en estos asuntos lejanos, tienen pocas probabilidades de acercarse a la verdad: Cleomenes era una persona ambiciosa de corte «tiránico», con el que no podían conciliar ni el orden espartano ni la tranquilidad peloponesia.

En Atenas, entre tanto, la principal preocupación seguía centrada en la guerra eginética. La cronología de este incidente es discutible, pero la tregua que los atenienses debieron imponer a sus adversarios al acercarse Jerjes prueba que la guerra todavía mostraba sus rigores en el 481. E igualmente este conflicto fue la causa, según Heródoto (VII, 144), de que Temístocles convenciera a los atenienses para construir la flota de guerra que, en la práctica, serviría contra los persas: aunque es cierto que, en esta fecha (483/2), pudieron asimismo tener en cuenta los preparativos de los persas. En cualquier caso, vemos reaparecer ahora a Temístocles, cuya

carrera se nos pierde después del 493[45], pese a las hipótesis que intentan reconstruirla evocando su influencia como mentor de los primeros ostracismos y de la reforma sobre la designación de los arcontes. Pues en el 483/2 los atenienses acababan de descubrir que eran ricos: efectivamente, la explotación de los yacimientos argentíferos de Laurión había revelado, poco tiempo antes, la existencia de un filón excepcional, el de Maronea, cuyo arriendo proporcionaba en estas fechas unos 100 talentos (600.000 dracmas) por año. Conforme a la costumbre, bien documentada, de repartir los beneficios públicos entre los miembros de la comunidad, los ciudadanos tenían el propósito de repartirse esta plusvalía, pero Temístocles los convenció para que la dedicaran a un programa de construcciones navales: en dos tandas anuales, Atenas se haría con una flota de 200 trirremes –más de lo que jamás había poseído ninguna ciudad. La decisión tropezó con algunas dificultades: fue necesario vencer no sólo la decepción de las buenas gentes que habían abierto su bolsa en vano, sino en particular la hostilidad de ciertas personas que entendieron que el asunto provocaría graves consecuencias políticas, pues se veía venir que los miles de ciudadanos de la cuarta clase, a los que habría que enrolar como remeros (a 174 remeros por embarcación, los *thetes* válidos para el servicio no bastaban, por sí mismos, para cubrir la dotación de 200 trirremes), adquirirían un terrible peso político frente a los cerca de 10.000 hoplitas que, hasta entonces, habían dispuesto del monopolio de la fuerza militar ateniense: la clase rural de los «maratonómacos» creía haber demostrado que se bastaba para defender a la patria, y la oposición que mantuvo fue encabezada, sin duda, por Arístides, pues éste sufrió el ostracismo en el mismo año en que la flota empezaba a ser fabricada en los astilleros (en el 483/2).

En tal fecha ya habían podido llegar hasta Atenas noticias sobre los preparativos de los persas, cuya lentitud en las movilizaciones no es razón suficiente para explicar que tardasen tanto tiempo en intervenir después de Maratón. Desde luego Heródoto nos muestra a Darío dando las órdenes para proceder a los mismos inmediatamente después del regreso de Datis, y cómo estos gigantescos preparativos quedaron interrumpidos a causa de otros problemas: pero no debe olvidarse que la tradición griega tenía interés en subrayar retrospectivamente la constancia e intensidad de la hospitalidad persa –siendo así que cuanto acabamos de ver sobre la historia de Atenas y de Esparta entre 490 y 483 no parece revelar una especial inquietud al respecto. Tampoco la conquista en el «programa imperial» aquemenida; y, vistos desde Susa, los asuntos egeos podían presentarse como cosas lejanas y marginales, satisfactoriamente resueltas, además, por la expedición naval del 490. Maratón había sido un percance irritante, ¡pero no hasta el extremo de amenazar la seguridad del Imperio! Suponiendo que Darío proyectase vengarse de aquel hecho, se lo impidió la revuelta que estalló en Egipto en 487 o 486, luego su propia muerte, ocurrida hacia finales del 486.

---

[45] Si es que esta fecha constituye la de su arcontado: *cf. supra*, nota 38.

Si a esto se añade que en la misma época en que Egipto se rebelaba Babilonia estuvo envuelta en disturbios (atestiguados por documentos cuneiformes), es fácil imaginar que, a su llegada al trono, el nuevo Gran Rey, Jerjes *(Khshayarsha),* tendría otras preocupaciones que no eran ni la conquista de Grecia ni, de seguro, el castigo de los atenienses. La sumisión de Egipto tardó en llegar hasta el 484: de reino teóricamente asociado al Imperio por medio de una unión personal, el país fue transformado en una satrapía; ni Jerjes ni sus sucesores volverán a considerarse o a comportarse como faraones: este descuido de la tradición teológico-monárquica nacional es lo que explica, más aún que la explotación a que fue sometido Egipto, los levantamientos que jalonarán el curso del siglo V.

Después de haber restablecido el orden interno fue cuando Jerjes pudo interesarse por Grecia. Ahora bien, según reconoce el propio Heródoto, hizo falta que muchas personas le instaran a ello antes de que se convenciera –y hubo otras que intentaron disuadirle. Podemos imaginar que, en torno al trono, se alzó la codicia de las ambiciones (en particular la de Mardonio, que buscaba sin duda una revancha por su fracaso a medias en el año 492), que tal vez surgieron conflictos generacionales (los prudentes consejos del anciano tío del monarca, Artabano)[46]; y asimismo llegaron peticiones desde Grecia (esta vez procedían de Tesalia, en donde los Alévadas de Larisa buscan ayuda militar), solicitudes que no podían dejar de ser respaldadas por un puñado de exilados. Si sopesamos bien todos los datos, la expedición de Jerjes no se presenta (ni siquiera en la tradición giega más antigua) como un asunto claro y evidente, y tampoco el propio Jerjes aparece como ese conquistador megalómano en que, desde la Antigüedad, se le ha convertido. Es, más bien, un nuevo episodio dentro de un capítulo que, desde luego, sólo se reabría, en Susa, cuando no había nada más urgente en que ocupar las miras del gobierno. Desde esta perspectiva, la tesis complacientemente elaborada por los historiadores del siglo IV basándose en sincronismos fortuitos, que luego examinaremos, tesis que se pronunciaba a favor de la existencia de una alianza entre Susa y Cartago para intentar coger a la totalidad del mundo griego en una gigantesca tenaza, casi no tiene ninguna probabilidad de responder a la realidad.

La decisión de atacar a Grecia fue adoptada, pues, en el 484, en unas condiciones y en función de una serie de consideraciones que, realmente, no acabamos de entender, puesto que no disponemos de ningún recurso para captarlas de manera directa. El verdadero objetivo de la operación se halla tanto más ensombrecido cuanto que el comportamiento de los asiáticos en Europa tampoco nos permite, por sí mismo, ponerlo claramente en evidencia. Fuera cual fuese, tenía sin embargo bastantes probabilidades de ser alcanzado: en el 484, la flota que habría de obtener el triunfo en Salamina aún no existía. Quedaría por saber si la decisión de Jerjes contribuyó a provocar su nacimiento...

---

[46] *Cf.* Heródoto, VII, 1-18.

V.–LA EXPEDICIÓN DE JERJES: LOS DISTINTOS EFECTIVOS Y PLANES ESTRATÉGICOS[47]

Si los griegos habían podido conocer los preparativos persas ya desde el 483, lo cierto es que el año 481 disiparía cualquier incertidumbre que se albergara respecto a su importancia y a la estrategia programada. La construcción de dos puentes de barcas sobre el Helesponto; la abertura de un canal en la base de la península de la *Akté,* cuyo fin era evitar una repetición de la catástrofe del 492 delante del monte Atos; el establecimiento de depósitos de víveres y de material a lo largo de la costa de Tracia: resultaba claro que Grecia sería invadida por el norte. Los efectivos movilizados son discutibles, al menos en lo que atañe al ejército de tierra, cuya potencia Heródoto se complace en exagerar: pero entre la cifra de cerca

---

[47] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en las notas 12 y 34, deben consultarse las obras fundamentales que tratan de la expedición de Jerjes: G. B. Grundy, *The great Persian war and its preliminaries,* London, 1901; E. Obst, *Der Feldzug des Xerxes,* Klio, Beiheft 12, 1914; C. Hignett, *Xerxes' invasion of Greece,* Oxford, 1963; P. Green, *The year of Salamis 480-479 B.C.,* Londdres, 1970, especialmente útil para las cuestiones topográficas.

Sobre la flota de Jerjes: A. Köster, *Studien zur Geschichte des antiken Seewesens,* Klio, Beiheft 32, 1934, cap. VI.

Sobre el Congreso ístmico y la alianza griega: I. Calabi, *Ricerche sui rapporti tra le poleis,* Firenze, 1953, pp. 51 ss.; P. A. Brunt, «The hellenic league against Persia», *Hist.,* II, 1953, pp. 135 ss.; H. Bengtson, *Staatsverträge,* II, pp. 29 ss.; O. Picard, *Les Grecs devant la menace perse,* París, 1980.

Sobre el problema beocio: P. Cloché, *op. cit., supra* nota 30; U. Cozzoli, «La Beozia durante il conflitto tra l'Ellade e la Persia», R.F., XXXVI, 1958, pp. 264 ss.

Sobre el medismo: D. Gillis, *Collaboration with the Persians,* Wiesbaden, 1979; D.F. Graf, *Medism. Greek collaboration with Achaemenid Persia,* Ann Arbor, 1979; íd., «Medism. The origin and significance of the term», *J.H.S.,* CIV, 1984, pp. 15 ss. Sobre el medismo tesalio: A. Westlake, «The medism of Thessaly», *J.H.S.,* LVI, 1936, pp. 12 ss.; M. Sordi, *La lega tessala,* Roma, 1958, pp. 90 ss.

Sobre el oráculo de Delfos: H. Berve, Das delphische Orakel, en *Gestaltende Kräfte der Antike,* München, 1949; H. Bengtson, «Themistokles und die delphische Amphiktyonie», *Eranos,* XLIX, 1951, pp. 85 ss.; H. W. Parke y D. E. Wormell, *The Delphic oracle,* I, Oxford, 1956, lib. II, cap. VII; R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote,* Lieja-París, 1957; G. Zeilhofer, *Sparta, Delphoi und die Amphiktyonen im r. Jht. v. Chr.,* Diss., Erlangen, 1959, pero con una bibliografía que llega hasta 1961.

Sobre los problemas estratégicos generales: J. F. Lazenby, «The strategy of the Greeks in the opening campaign of the Persian war», *Hermes,* XCII, 1964, pp. 264 ss.; A. Ferrill, «Herodotus and the strategy and tactics of the invasion of Xerxes», *Am. Hist. Rev.,* LXXII, 1966, pp. 102 ss.

Sobre las exageraciones de la tradición griega: T. Cuyler Young, «480-479 B.C. A Persian perspective», *Iran. Ant.,* XV, 1980, pp. 213 ss.

Sobre el «decreto de Trecene»: *editio princeps* por M. H. Jameson, «A decree of Themistokles from Troezen», *Hesperia,* XXIX, 1960, pp. 188 ss. La bibliografía, que oscila entre la resuelta convicción de que el texto (en su contenido y forma) es una falsificación y la fe más o menos matizada en su autenticidad, ha adquirido rápidamente tales proporciones que seríamos incapaces de reproducirla aquí, pero se encontrará en J. y L. Robert, «Bulletin Epigraphique», *R.E.G.,* LXXV, 1962, pp. 152 ss.; LXXVI, 1963, pp. 135 ss.; LXXVII, 1964, pp. 167 ss.; LXXVIII, 1965, pp. 107 ss.; LXXIX, 1966, p. 373; LXXX, 1967, p. 491; LXXXII, 1969, pp. 459 ss.

de 1.800.000 combatientes (sin contar el gigantesco tren de acompañamiento) suministrada por el historiador y los 50.000 o incluso 20.000 hombres a que algunos modernos autores dejan reducido el ejército de Jerjes, hay todavía un margen; la superioridad numérica de los persas era verdaderamente aplastante: es difícil que sus efectivos estuvieran por debajo de los 100.000 combatientes (cifra que seguiría convirtiendo al ejército persa en el más grande, hasta entonces, de toda la Antigüedad). Pero este ejército, reclutado en todo aquel inmenso imperio, era lento y desigual: ni su masa ni su caballería habrían de prevalecer, a la postre, sobre las cualidades personales del hoplita griego –el cual se hallaba, además, animado por un ideal cívico desconocido por aquellos «esclavos». En cuanto a la flota, las 1.207 unidades de combate enumeradas por Heródoto no sobrepasan las posibilidades de las posesiones marítimas aqueménidas, y el hecho de que esta flota todavía mantuviera la superioridad numérica en la batalla de Salamina, aunque en el intervalo hubiera quedado reducida a la mitad, puede inclinarnos a considerar esta cifra como auténtica. Flota, por lo demás, de excelente calidad, pues era aportada por poblaciones de antigua tradición marítima, principalmente por los fenicios y los griegos de Asia; pero esa calidad se vería neutralizada por la mediocridad de sus comandantes y por la subordinación de sus movimientos a los del ejército de tierra.

Que aquella «apisonadora» fue destinada a acabar con las irritantes complicaciones egeas que había engendrado la revuelta de Jonia, es algo indiscutible. Que estuviera destinada a aplastar a los griegos sin pararse en contemplaciones resulta menos seguro: la resistencia de los jonios entre 498 y 494, así como más tarde Maratón, habían puesto de manifiesto el valor de los soldados helenos, y el deseo del Gran Rey de forzar al menos a una parte de las comunidades griegas a someterse pacíficamente parece confirmado por el envío previo de heraldos encargados de solicitar en todas partes «la tierra y el agua». Las concentraciones de tropas habrían de prestar a tales gestiones diplomáticas una fuerza persuasiva que se imaginaba irresistible: siendo instrumentos de combate, el ejército y la flota de Jerjes se constituían al mismo tiempo como instrumentos de intimidación.

Heródoto insiste sobre el desconcierto, la incertidumbre y el miedo que embargó durante aquellos días a buen número de griegos. Aun contando con que ello entre dentro de su propósito de exaltar todavía más el mérito de quienes no se dejaron intimidar, no cabe duda de que en ninguna parte existía unanimidad acerca de la conducta a seguir y de que la Grecia europea no experimentó ningún arranque patriótico profundo y duradero. Desde la voluntad de resistencia de los atenienses y de los espartiatas al «medismo» de los tesalios y de la mayoría de los beocios, pasando por todos los matices del oportunismo o de la indiferencia de tanta gente, las decisiones que se tomaron en todos sitios, heroicas o no, lo fueron en función de consideraciones que se situaban en un plano muy distinto a aquél en torno al cual las generaciones posteriores habrían de centrar el interés del «mundo griego». Vemos la existencia de tensiones

internas en el seno de muchas comunidades, de rivalidades entre ciudades –en todos los niveles de la vida política griega la intervención ya ineluctable de los persas debía desarrollar en determinadas personas la esperanza de zanjar con la ayuda de los persas algunos problemas pendientes, mientras que proporcionaba a sus adversarios razones suplementarias para combatir: todos aquellos resortes que ya hemos visto actuar durante los años precedentes funcionan de nuevo. La actitud de los propios dioses, ¿fue irresoluta o interesada? Todavía no se ha terminado de discutir la postura del oráculo de Delfos, consultado desde todos los rincones de Grecia, y que dio a algunos estados (a Argos, a los cretenses, e incluso, en un primer momento, a Atenas) el consejo de ser neutral o de desistir: oráculo vendido a los persas, afirman unos; sometido a la presión de la Anfictionía pileo-délfica, cuya mayoría de miembros «medizaron», aseguran otros; oráculo que cumplía simplemente su oficio de buen oráculo al aconsejar «lo mejor», es decir, la prudencia, sostienen los defensores de la Pitia. Está, además, el dato de que ningún otro dios fue objeto, después de la guerra, de tantos honores como el Apolo Pítico, y de que los contemporáneos no vieron en él a un dios culpable de traición. Sea como fuere, si la expedición de Jerjes representa la gran crisis de relaciones entre los griegos y el Imperio Aqueménida, lo cierto es que dio asimismo ocasión a una crisis interna en el mundo griego de Europa y que, en los campos de batalla, los combates enfrentaron también a los griegos entre sí. Pues las decisiones que fue absolutamente necesario tomar en todas partes seccionaron a Grecia en dos pedazos –o incluso en tres, si tomamos en cuenta la indiferencia total de algunos estados.

Heródoto no anda errado al presentar a Atenas como la clave de la resistencia: tampoco los atenienses, conscientes de que se hallaban especialmente en el punto de mira, tenían otras salida que escoger, a menos que «huyeran hasta el fin del mundo», como parece que les aconsejó la Pitia –antes de recomendarles, dando muestra de singular arrepentimiento, que se confiaran a su «muro de madera», es decir, a su flota–. Con los atenienses dispuestos a batirse, los espartanos sólo podían seguir la misma opción: la caída de Atenas habría supuesto un peligro mortal para el Peloponeso; su victoria en solitario (dudosa, es verdad) le habría proporcionado un aumento de prestigio poco tolerable: en ambos supuestos, más valía estar al lado de los atenienses. Fue convocado, pues, un Congreso en el Istmo de Corinto (verano u otoño del 481), al que todas las poblaciones resueltas a combatir enviaron delegados. No conocemos la lista de las comunidades cuyos representantes intercambiaron los juramentos fundamentales de la alianza. En ella hay que incluir a los miembros de la Confederación peloponesia (Corinto, Sición, Mégara, Egina, Epidauro, Trezena, Hermiona, Tirinto, Micenas, Fliunte, Orcómeno, Tegea, Mantinea, Élide y Lepreón), a Platea y Tespias (¿pero cuál fue en *ese momento* la actitud de los demás beocios? –además, en las Termópilas estuvo un grupo de tebanos–), a Cálcide, Eretria y Estira (¿y el resto de los eubeos?), más una serie de colonias corintias del oeste (Léucade, Anactorio, Ambracia) y a algunos insulares del Egeo occidental (Ceos). Los pueblos más septentrionales eran, naturalmente, los

más indecisos y estaban más divididos: los tesalios –o, quizá más exactamente, *algunos* tesalios– acudieron al Congreso ístmico: pero ya veremos en qué condiciones «medizarán», poco más tarde, arrastrando detrás de ellos a sus satélites de la Anfictionía délfica (pero los locrios opuntios seguirán combatiendo en el bando griego en la batalla de Artemision y en las Termópilas); si es cierta la sospecha de Heródoto, según el cual los focidios se habrían determinado a actuar movidos solamente por su odio a los tesalios, en tal caso su participación en la resistencia no podría ser anterior al «medismo» de estos últimos. Tomando en cuenta las adhesiones y defecciones que se produjeron durante las dos campañas, el contingente de una treintena de estados resistentes, cuya presencia consta en la batalla de Platea, debía ser aproximadamente igual al formado por los aliados de primera hora: era, en resumidas cuentas, bastante poca cosa.

Reunidos en el Istmo, aquellos griegos «se dieron fidelidad» –en términos modernos: concluyeron una alianza. ¿Debemos incluir en este juramento aquel otro que prometió diezmar a los pueblos griegos que abrazasen voluntariamente la causa del Gran Rey y consagrar este diezmo al Apolo Délfico –o hay que distinguir uno del otro? No resulta nada claro: en el segundo caso, el juramento de tomar represalias podría no ser anterior a la víspera de la batalla de Platea (?). Se ha hablado mucho sobre la alianza ístmica: unos la consideran un alargamiento de la Confederación peloponesia; para otros se trata de algo completamente independiente de aquel organismo (lo que es más plausible). ¿Era, sin embargo, una alianza calcada sobre el modelo de la Confederación peloponesia, con Esparta como *hegemon* de pleno derecho? Parece imposible zanjar estas dudas, y la fórmulas que utiliza Heródoto («conjurados»: *synomotai;* «aliados»: *symmachai;* o simplemente «helenos» –cuando no es una expresión como «quienes proyectaban lo mejor para la Hélade»–) no resultan de ninguna ayuda. El hecho de que los espartanos obtuvieran el mando supremo no significa que no hubiera debates: Heródoto relata una discusión, al menos, sobre el mando naval, que los atenienses cedieron también, después de haberlo reivindicado, a los espartanos. Es probable que nada estuviera conseguido de antemano; pero, a su vez, los espartanos representaban, flanqueados por sus propios aliados, la fuerza más considerable. Por otra parte, el hecho de que el Consejo ístmico de los *probouloi* parezca haber gozado de cierta permanencia durante el conflicto (tampoco este extremo es muy seguro) no permite en absoluto prejuzgar la naturaleza de las relaciones entre los aliados y la ciudad hegemónica. A decir verdad, parece imprudente todo intento de definir los contornos jurídicos de una alianza que da la impresión de estar todavía revestida de un carácter acusadamente arcaico, el de una «conjura» con miras a una lucha común. Sin duda, la Confederación peloponesia presentaba ya los rasgos de un organismo político y la Confederación de Delos pasará por la misma experiencia unos años más tarde; pero, en el caso del Istmo, los «helenos» parecen haber concluido una cosa de *naturaleza* diferente: una simple alianza militar, una *symmachía,* en el sentido más estricto del término, destinada a disolverse tácitamente después de la guerra –excepto si era renovada, cosa que sucederá.

Nada sabemos sobre las medidas de organización que debieron tomarse. Como existía el riesgo de que la alianza fuera minada por las disensiones intestinas de las ciudades y por las rivalidades que, en ocasiones, las enfrentaban, se adoptaron medidas de apaciguamiento: todos los aliados llamaron a sus exilados (tal fue el caso de los atenienses condenados al ostracismo, con excepción del Pisistrátida Hiparco) e interrumpieron sus guerras (como hicieron los atenienses y los eginetas).

Se enviaron embajadas a las ciudades que no habían mandado delegados al Congreso, pero su misión no tuvo éxito. Los argivos, a quienes la Pitia les había aconsejado la abstención, mostraron talante de aceptar... si se les confería el mando supremo, pretensión que fue rechazada: por consiguiente, permanecieron neutrales. El tirano Gelón de Siracusa habría justificado igualmente su abstención, según Heródoto, en la negativa expresada por los embajadores a sus pretensiones de mando: de hecho, estaba a punto de verse encima a los cartagineses[48]. Los corcirenses dieron una respuesta afirmativa –pero luego se disculparon alegando que los vientos les habían impedido doblar el cabo Malea... Los cretenses, por último, presentaron el oráculo pítico que les recomendaba mantenerse quietos. Los «conjurados» del Istmo se quedarían, pues solos consigo mismos.

Una vez establecida la alianza, ¿dónde y cómo combatir? Sinceros o hábiles, los tesalios que habían acudido al congreso esgrimieron que su adhesión sólo se mantendría si Grecia era defendida desde el norte de Tesalia –en caso contrario... Una misión militar (10.000 hombres, dice Heródoto: son demasiados, o demasiado poco) se trasladó, pues, a Tempe, en los confines de Macedonia: allí quedó demostrado que Tesalia era indefendible. Convencida de ello, y captada además por los consejos de prudencia recibidos del rey Alejandro de Macedonia (individuo hábil, que supo atravesar la crisis logrando ser bien visto por ambas partes), la misión regresó al Istmo; los tesalios se pondrían, en definitiva, del lado persa. La objetividad estratégica permitía justificar, sin duda, esta decisión; pero si recordamos que hacía ya tres años que estaban llegando a Susa llamamientos desde Tesalia, se comprende que Heródoto afirme que «*medizaron* con brío sin la menor vacilación»: la renuncia al plan de defensa septentrional les colocaba moralmente a cubierto.

Se acordó entonces defender a Grecia algo más al sur. En tierra, el cerrojo se situaría en el desfiladero de las Termópilas, sobre el paso natural que conducía de Tesalia a la Grecia central; en el mar, en el extremo norte de Eubea (promontorio de Artemisio), donde la bocana del canal de Oreo permitía cortar fácilmente la ruta marítima que, por el oeste de Eubea, conducía hasta el Euripo y las aguas del Ática. Opción juiciosa, «pues estos lugares están vecinos uno del otro, de manera que se podía estar informado de lo que pasaba en cada uno de ellos»; en realidad, no había ninguna otra elección posible si se quería impedir que los persas desplegaran la enorme superioridad de sus fuerzas. Pero no se ve qué otra esperanza podían alber-

---

[48] *Infra*, p. 213.

gar los griegos sino ejercer una acción provisional de retardo: pues no cabía pensar en rechazar al invasor desde tales posiciones. ¿Había previsto el plan de los griegos que, después de esa fase, se desarrollase otra etapa, ligada a la hipótesis de una prosecución del avance persa al sur de las Termópilas y del Artemisio? Heródoto no permite suponerlo, pero un documento apasionadamente debatido ha suscitado la cuestión. Según Heródoto, en efecto, sería solamente después de los reveses griegos de Termópilas y la de Artemisio cuando se habría resuelto la evacuación del Ática y la concentración de fuerzas navales en la bahía de Salamina; en cambio, según una inscripción descubierta en 1959 en Trezena tales decisiones habrían sido tomadas *antes* de los primeros combates, considerando por tanto la imposibilidad de detener a los persas al norte del Ática: se trata de un decreto votado por la *Ekklesía* ateniense a propuesta de Temístocles, decreto al que aluden diversas fuentes literarias y que básicamente ordena que, después de haber evacuado el Ática, la mitad de la flota ateniense (100 unidades) se dirigirá al Artemisio, mientras que la otra mitad quedará de reserva en Salamina. Desde el punto de vista formal, este texto no puede ser auténtico: grabado unos dos siglos después de los sucesos, con un estilo y unos detalles sobre las instituciones demasiado anacrónicos como para pertenecer al año 481 o 480, sólo cabe considerarlo, desde tal perspectiva, como una falsificación. Faltaría saber si esta falsificación no ha sido pespunteada sobre una decisión histórica, acerca de cuya verosimilitud no existe una opinión conforme. El genio estratégico de Temístocles, que siempre ha sido exaltado basándose exclusivamente en el relato de Heródoto, se vería aún más engrandecido si el contenido sustancial del decreto pudiera considerarse auténtico, puesto que entonces constituiría una certeza que Temístocles había previsto que el choque decisivo no podría provocarse más que en el propio litoral del Atica. El debate permanece abierto[49].

VI.—LA EXPEDICIÓN DE JERJES. LA CAMPAÑA DEL 480: LAS TERMÓPILAS, SALAMINA[50]

El ejército persa se puso en movimiento el año 480 con la llegada del buen tiempo. Desde el Helesponto hasta el fondo del golfo Termaico, en

---

[49] Para todo lo concerniente a la expedición de Jerjes, no vamos a remitir a pasajes concretos de Heródoto: hay que leer el conjunto de los libros VII-IX.

[50] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en nota 12, nota 34 y nota 47, véase A. Köster, *op. cit.*, cap. IV: Artemision; F. Miltner, «Pro Leonida», *Klio*, XXVIII, 1935, pp. 228 ss.; íd., «Des Themistokles' Strategie», *Klio*, XXXI, 1938, pp. 219 ss.; W. K. Pritchett, «New light on Thermopylai», *A.J.A.*, LXII, 1958, pp. 203 ss.; A. Daskalakis, *Problèmes historiques autour de la bataille des Thermopyles*, París, 1962; R. Hope Simpson, «Leonidas' decision», *Phoenix*, XXVI, 1972, pp. 1 ss.; P. W. Wallace, «The Anopaia path at Thermopylai», *A.J.A.*, LXXXIV, 1980, pp. 15 ss.; N. Robertson, «The Thessalian expedition of 480 B.C.», *J.H.S.*, XCVI, 1976, pp. 100 ss.; J. Labarbe, «Chiffres et modes de répartition de la flotte grecque à l'Artémision et à Salamine», *Bull. Corr. Hell.*, LXXVI, 1952, pp. 384 ss.; H. Hörhager, «Zu den Flottenoperationen am Kap Artemision», *Chiron*, III, 1973, pp. 43 ss.; A. Wilhelm, «Zur Topographie der Schlacht bei Salamis», *Sitzungsber.*

Macedonia, su avance constituyó un paseo militar, aunque agobiante para las poblaciones locales y, en particular, para las ciudades griegas de Tracia, requeridas a contribuir a la operación mediante avituallamientos y tropas. Era desde Tracia de donde había de partir el verdadero asalto contra Grecia... El problema consistía, para el mando persa, en sincronizar la llegada de la flota y del ejército de tierra hasta una zona en la que los griegos habían establecido su línea defensiva, es decir, hasta el fondo del golfo Maliaco en el caso del ejército de tierra, y hasta la extremidad de la península de Magnesia, frente a la punta norte de Eubea, en el caso de la flota. Las cosas no fueron sin problemas para esta última, pues, sorprendida por una tempestad que duró tres días mientras estaba anclada junto a la inhóspita costa de Magnesia, llegó a perder 400 unidades.

Cuando volvió la calma, la armada persa dobló el cabo Sepias y se internó en el canal de Oreo, en el que, entre tanto, la flota griega había tomado posiciones, circunstancia que obligó a los invasores a efectuar un incómodo fondeo en la Afetas, en el extremo sur de la península magnesia. Los persas continuaban manteniendo, con gran diferencia, la superioridad marítima; pero los griegos, a las órdenes del espartano Euribíades, apoyado por Temístocles, que disponían sólo de una formación de 270 trirremes, junto a algunas unidades de menor importancia, cerraban el paso en un punto lo suficientemente estrecho como para que el enemigo se viera incapaz de desplegar sus fuerzas. Al comprobar lo que sucedía, el comandante persa destacó una escuadra de 200 naves para rodear Eubea y tomar a los griegos por la espalda: esta escuadra fue destruida por una nueva tempestad la misma noche en que inició su misión. Al almirantazgo persa ya no le quedaba otro recurso sino forzar el paso.

Ahora bien, cuando se entabló la batalla naval llamada de Artemisio (comienzos de agosto) hacía ya dos días que Jerjes estaba lanzando sucesivos asaltos contra las Termópilas, cuya defensa había sido confiada a unos 7.000 hombres, dirigidos por Leónidas, rey de Esparta: 4.000 peloponesios (300, de entre ellos, espartiatas), 700 de Tespias, 400 tebanos, 1.000 focidios y algunos cientos de locrios. La poca solidez de estos efectivos (y especialmente del contingente espartano) sorprendió ya a Heródoto, que los consideraba como una simple vanguardia: el grueso de los peloponesios llegaría detrás, después de la celebración de las Carneas (¡como en 490!) y de las Olimpiadas, y el que Heródoto creyera esta versión nos impide considerarla como algo inverosímil. Por lo demás, el hecho de que los asaltos persas fueran vanos durante dos días viene a probar que no se precisaban más hombres para aguardar al desenlace de las operaciones navales, que eran consideradas, sin duda, como lo esencial. Pero una traición reveló a los persas la existencia de una senda de montaña que permitía rodear la posición: tal eventualidad había sido prevista, pero los focidios encargados de

---

Akad. Wien, CCXI, 1929, pp. 3 ss.; J. Keil, «Die Schlacht bei Salamis», *Hermes,* LXXIII, 1938, pp. 329 ss.; W. K. Pritchett, «Towards a restudy of the battle of Salamis», *A.J.A.,* LXIII, 1959, pp. 251 ss.; Id., *Studies in Greek topography,* Im Univ. of Calif. Press, 1965; C. W. Fornara, «The hoplite achievment at Psyttaleia», *J.H.S.,* LXXXVI, 1966, pp. 51 ss.

vigilar el paso se dejaron sorprender. Tan pronto como advirtió que estaba rodeado, Leónidas hizo regresar a casa a los peloponesios, asumió la defensa de las Termópilas con sus espartiatas, los tespieos y los tebanos, y despachó un mensajero a la flota para avisarla de la necesidad de replegarse. El heroico sacrificio de Leónidas y de su última escuadra, que ha sido a veces tomado por el modelo puro de sacrificio inútil, se explica realmente por el deseo de proteger la retirada de la flota: para ponerse a salvo, aquélla debía atravesar el estrecho del Euripo, un punto en el que dos embarcaciones no pueden cruzarse y que es fácil de interceptar desde tierra firme. Si Leónidas no hubiera resistido hasta el anochecer la caballería persa (o la tesalia) habría podido alcanzar la angostura antes que la flota, que hubiera quedado encerrada. Cuando la flota recibió el mensaje de Leónidas, la batalla de Artemisio, dura pero incierta, acababa de finalizar: la caída de la noche permitió a los griegos ocultarse y alcanzar el Euripo antes de que fuera bloqueado. Desde luego, sin el sacrificio de Leónidas la guerra estaba, si no terminada, al menos perdida.

Abierta así a la invasión la ruta de Grecia central, numerosas poblaciones «medizaron» sin disimulos: locrios, dorios (de Dóride), beocios; pero los focidios sufrieron la venganza de sus viejos enemigos, los tesalios, y su territorio fue tratado a sangre y fuego, mientras que una partida de bárbaros se abría camino hasta las inmediaciones de Delfos, de donde fue ahuyentada por obra de ciertos «prodigios»... Tanto si la evacuación del Ática había sido decidida desde antes de Termópilas, como si lo fue tan sólo después, ahora resultaba necesario actuar de prisa. Para los vencidos en los primeros combates, el problema estribaba, sobre todo, en acordar una conducta común, pues, a partir de este momento, los distintos intereses divergían ya de forma estridente.

Es probable que las discrepancias acerca de las concepciones estratégicas hubieran empezado a manifestarse desde el 481: desde la profundidad del Peloponeso el peligro sólo podía imaginarse con una lucidez menos intensa que aquella con la que lo veían las poblaciones situadas al norte del Istmo, y apenas caben dudas de combatir al norte de Tesalia, después en las Termópilas y en Artemisio, constituyeron concesiones al punto de vista ateniense y a la estrategia inspirada por Temístocles. Por parte de los espartanos, en especial, siempre angustiados por la idea de comprometer la estabilidad del Peloponeso (Argos, los mesenios, ciertos aliados que fallaban a veces...), la aceptación de estos planes representaba, es evidente, una decisión razonable, pero no exenta de un grado de abnegación que conviene anotar a su favor. El fracaso del primer acto iba ahora a llevar al enemigo hasta las puertas del Peloponeso: en lo sucesivo, ¿dónde y cómo se daría batalla? Heródoto dice que, al volver de Artemisio, los atenienses «pensaban encontrar a los peloponesios acampados en Beocia con todas sus fuerzas, a la espera del bárbaro»; sin embargo «se enteraron de que los peloponesios fortificaban el Istmo con un muro, atribuyendo el mayor valor a la salvación del Peloponeso... sin preocupación del resto en absoluto», es decir, ante todo del Ática, que sería sacrificada. No obstante, la insistencia de los atenienses consiguió que la flota, que efectuaba la retirada desde

Artemisio, viniera a fondear en la bahía de Salamina –en donde, si el «decreto de Temístocles» dice la verdad (?), estaban ya acoderadas las reservas atenienses– y que se llamara allí a las reservas navales peloponesias, que habían recibido la orden de concentrarse en Trezena, junto con algunas unidades acampadas en Beocia con todas sus fuerzas, a la espera del bárbaro»; sin embargo «se enteraron de que los peloponesios no habían podido combatir en Artemisio. De manera que en Salamina se dieron cita «muchos más navíos de los que hubo en Artemisio y procedentes de un número mayor de ciudades»[51]. Como no era cuestión de sacar a la infantería peloponesia de su muro ístmico, el debate tenía que centrarse en la utilización de esta flota. Los pormenores de tal debate son, en Heródoto, algo sospechosos (muchos aspectos del mismo reflejan la hostilidad que enfrentaría *ulteriormente* a los atenienses con los peloponesios, y más concretamente con los corintios), pero no hay motivo para dudar de la autenticidad de sus principales temas. El deseo de los peloponesios consistía en combatir por mar en las proximidades de la fortificación ístmica, es decir, en repetir la experiencia Artemisio/Termópilas, esta vez con la posibilidad de replegarse dentro de su propio país en caso de derrota. Temístocles supo, en cambio, convencer a Euribíades de que esta posibilidad equivalía también a un riesgo de dispersión de fuerzas, riesgo que se presentaría antes incluso de entablar combate, mientras que la bahía de Salamina, al obligar a los persas a luchar en un espacio restringido, permitiría a los griegos compensar su inferioridad numérica (como en Artemisio); de que, en última instancia, una de dos: o bien los atenienses combatirían junto a los demás en Salamina, o bien abandonarían la pelea y partirían con armas y bagajes, con las mujeres y los niños, hacia Italia (la amenaza no era simplemente formal: se trataba de lo que habían hecho los focenses durante la conquista persa de Asia Menor). El estado mayor se dejó persuadir: la flota permanecería en Salamina.

Entre tanto, los persas habían llegado al Atica y el saco e incendio de los santuarios de la Acrópolis –a los que un puñado de hombres intentó, en vano, defender– eran finalmente el pago por el incendio de Sardes en el 498. Pero este fácil triunfo no resolvía nada y Jerjes, suponiendo que tuviera la intención de partir al asalto del Peloponeso (?), debió comprender que primero hacía falta acabar con las fuerzas navales griegas, lo que sólo era posible de dos maneras: ya desalojándolas de la bahía de Salamina a fin de librar batalla en alta mar, ya acudiendo a buscarlas a esta ensenada. El tiempo trabajaba a favor de la primera hipótesis, pues la moral de los contingentes navales peloponesios era baja, angustiados como estaban de verse encerrados en una ratonera e incapaces de defender su solar. El famoso ardid de Temístocles impuso la segunda hipótesis al Gran Rey: la autenticidad de este mensaje secreto, que informaba a Jerjes de que los

[51] A saber, por parte de los peloponesios: Esparta, Corinto y sus colonias, Sición, Epidauro, Trezena, Hermiona, Mégara; por parte de los insulares: Egina, Cálcide, Eretria, Estira, Ceos, Naxos, Cizno, Sérifo, Sifnos, Melos; más, naturalmente, la flota ateniense. En total, 378 unidades según Heródoto, 400 según Tucídides.

griegos, desunidos, se hallaban a punto de dispersarse y que era preciso actuar de inmediato para aniquilarlos de un solo golpe, no existe razón para ponerla en duda, pues no se entendería bien que hubiera sido completamente inventada entre 480 y 472, fecha en la cual es evocada por Esquilo en *Los Persas*. Faltaría, es cierto, inclinarse por Esquilo o Heródoto, pues este último afirma que el argumento secretamente anticipado por Temístocles era real y que su añagaza tenía por objeto imponer el combate en Salamina no sólo a los persas, sino también, y principalmente, a los griegos. Sea como fuere respecto a este asunto, la victoria de Salamina (finales de septiembre) se obtuvo en las condiciones deseadas por Temístocles y los atenienses, es decir, en el estrechamiento que separaba el saliente continental del Egaleo y el promontorio salaminio de Cinosura, y en condiciones tales que vedaban a los persas explotar su superioridad numérica. No cabría reemprender aquí la discusión suscitada por diversos enigmas tácticos: lo esencial es que el desastre naval persa, que venía a justificar la doctrina de Temístocles, liberaba a los griegos del problema más peliagudo y que más les había dividido, el de la coordinación de las operaciones de tierra y mar. La partida aún no estaba ganada, pero su siguiente episodio sólo podría ventilarse sobre el continente.

Mientras que Jerjes, después de haber reexpedido los restos de su flota, regresaba también a Asia por vía terrestre (retirada que estuvo acompañada de combates), y Mardonio conducía a sus tropas a invernar en Tesalia, Temístocles no logró convencer a los vencedores para que explotaran su triunfo lanzándose sobre el Helesponto para destruir los puentes y prevenir así el envío de refuerzos asiáticos por vía terrestre. Se contentaron con despojar a algunas islas culpables de haber «medizado», y luego regresaron a Grecia para repartir el botín, consagrar sus primicias al Apolo de Delfos y distribuir los premios al valor *(aristeia)* –episodio que permite a Heródoto rematar este año trágico y glorioso con una nota (¿involuntaria?) de humor, pues hubo tantos candidatos al primer premio como número de votantes, y Temístocles sólo concitó la unanimidad para el segundo. Esto no puede haberse inventado, y es tan eminentemente griego como el heroísmo de la víspera y las discusiones particularistas de la antevíspera...

VII.–LA EXPEDICIÓN DE JERJES: EL INVIERNO DEL 480-479; PLATEA Y MICALA[52]

Si Jerjes tenía intención de proceder a nuevos preparativos, se vio impedido de llevarlos a cabo por culpa de una revuelta de los babilonios,

---

[52] OBRAS DE CONSULTA.– *Vid.* las obras citadas en notas 12, 34 y 47. Las dificultades de interpretación de la batalla de Platea están ligadas a las que nos plantea la topografía herodotea: *cf.* W. K. Pritchett, «New light on Plataiai», *A.J.A.*, LXI, 1957, pp. 9 ss. Sobre el «juramento de Platea»: L. Robert, *Etudes épigr. et philol.*, París, 1938, pp. 307 ss.

Guerras médicas y «sentimiento nacional»: *cf.*, por ejemplo, H. Schaefer, «Das Problem der griechischen Nationalität», *X. Congr. internaz. di scienze storiche*, Roma, 1955, Relazioni VI, pp. 719 ss. Opiniones diversas sobre el alcance de las victorias griegas *apud* G. Walser, art. cit., *supra*, nota 34, pp. 237 ss.

que reprimió con dureza: Babilonia, en la que los persas entraron a saco, perdió entonces (479) la apariencia de autonomía que había conservado bajo los reinados de Ciro y de Darío. Pero la atención de Heródoto se concentra exclusivamente sobre los asuntos de Grecia. El relato coherente y detallado que proporciona sobre los meses que separan Salamina de Platea está, sin embargo, demasiado claramente concebido con miras a la exaltación de los atenienses como para que podamos comprender este período dramático con absoluta exactitud.

Hay, en primer lugar, al día siguiente de Salamina, un episodio singular: al no haber recibido el premio en el Istmo, Temístocles habría acudido a Esparta para dejar que se le tributaran honores. Coronado, colmado de regalos y despedido luego con una escolta hasta los límites de Laconia, el vencedor de Salamina habría sido muy mal recibido, a su regreso, por sus compatriotas; acto seguido, desaparece del relato herodoteo y ya no volvemos a encontrarlo, en otras fuentes, más que después de Platea... ¿Qué significado tienen tanto los honores de los espartanos como el eclipse del héroe del 480? No cabe poner en tela de juicio que Temístocles fuera a Esparta y que allí se viera tratado con mimo, pero sí es posible dudar de que se desplazara hasta allí *para eso*... Es probable que los honores espartanos compensaran el fracaso de una negociación sobre la estrategia a adoptar en el futuro. Pues lo cierto es que Salamina no liberaba a los atenienses de la amenaza persa; pero los peloponesios, cuyos atrincheramientos en el Istmo no corrían ya el peligro de ser sorteados por mar, no podían sino sentirse más confirmados en una actitud defensiva que hacía caso omiso de los intereses no peloponesios. Las dificultades que experimentaron los atenienses, durante los siguientes meses, para obtener una ofensiva en Beocia obligan a pensar que el viaje de Temístocles fue la primera etapa, todavía sin frutos, de una larga y dramática negociación.

Sin embargo, fue el propio Mardonio quien proporcionó a los atenienses un instrumento para presionar a los peloponesios... Si los persas hubieran pretendido atacar por tierra el Peloponeso, el mejor momento habría sido justo al día siguiente de Salamina: pero nada de eso había sucedido. Por el contrario, desde su campamento de invierno en Tesalia, Mardonio trató de negociar un acuerdo de paz y de alianza con los atenienses exclusivamente. No podríamos decir si tal gestión encerraba la condición de medio (disminuir la resistencia griega con miras a la campaña ulterior) o de fin (convertir a toda Grecia central, sin esfuerzo alguno, en dependencia del Imperio Persa, y evitar una nueva campaña al dejar detrás de sí a un Peloponeso paralizado). Fueran cuales fuesen las intenciones de Mardonio, que, entre Salamina y Platea, parecen haber sido más políticas que conquistadoras, el jefe persa envió a Atenas como delegado a Alejandro de Macedonia, portador de propuestas muy atractivas: el «perdón» persa, el olvido de todo lo pasado, la autonomía, la reconstrucción de los santuarios destruidos, ampliaciones territoriales. El precio a pagar: entrar en la alianza de Jerjes. Un buen número de griegos había «medizado» en condiciones menos ventajosas como para que Mardonio albergara esperanzas de convencer a los atenienses, cuya situación era asimismo muy precaria.

Mientras se realizaban los tratos, llegó a Atenas una embajada espartana: es probable que llegase simplemente desde Egina, en donde estaban ya concentradas (era entonces la primavera del 479) las escuadras peloponesias bajo el mando del rey Leotíquidas; y es más probable aún que fueran los propios atenienses quienes hubieran avisado a los espartiatas: ¿qué mejor manera de reanudar la negociación estratégica con argumentos convincentes? Los espartanos conjuraron por tanto a los atenienses a no hacer nada que pudiera favorecer al bárbaro –pero es verosímil que realizaban también promesas concretas, pues Alejandro fue despedido con una respuesta negativa, mientras que los espartanos lo fueron con alientos para que se dirigieran rápidamente hacia Beocia.

Mardonio se dispuso a invadir de nuevo el Ática, que por segunda vez fue evacuada por los hombres que habían vuelto a ella en el otoño anterior a efectuar las labores agrícolas (con la firme esperanza, por consiguiente, de que la campaña de 479 se produciría en otro lugar). Desde Atenas envió a Salamina, en donde tenía su sede la *Boulé,* un mensajero, el cual transmitió las mismas propuestas hechas anteriormente: hubo un buleuta, según Heródoto, que llegó a aconsejar su aceptación y que fue lapidado en el acto. ¿Pero era el único en defender esa opinión? Plutarco (*Arist.* 13) evoca una tradición, según la cual ciertas familias ricas e ilustres, pero arruinadas por la guerra, habrían trazado un plan, en estas fechas, para derribar la democracia o, si fracasaban, pasarse al lado de los bárbaros –más bien, sin duda, pasarse al lado de los bárbaros para derribar mejor la democracia. Finalmente, no se llegaría a evitar esta conspiración, que fue sofocada, pero que pone de manifiesto la confusión reinante en algunos círculos y proporcionaba a los partidarios de la resistencia argumentos a esgrimir ante los espartanos para animarles a que se dieran prisa.

Sin pérdida de tiempo fue enviada hasta Esparta una nueva embajada ateniense, a la que acompañaron un grupo de plateenses (cuyo territorio se hallaba, como el Ática, ocupado) y de megarenses (directamente amenazados), embajada que ahora puso ya las cartas sobre la mesa: o los peloponesios venían en su auxilio, o Atenas aceptaba las propuestas de los persas. Era, evidentemente, un chantaje, ¿pero podría afirmarse que finalmente no hubieran llevado a cabo la amenaza? Fue éste, tal vez, el momento más crítico de las guerras médicas. Pero Esparta aún no había agotado sus respuestas dilatorias: además de que la guerra no podía dispensar a los peloponesios de recoger sus cosechas, se estaban celebrando las fiestas *Hyakinthia* (y ya hemos visto que tales motivos rituales nunca deben tomarse a la ligera) –pero, sobre todo, el muro ístmico no estaba todavía listo: miles de peloponesios trabajaban en su construcción día y noche. Conocido el ultimátum ateniense, las autoridades espartiatas difirieron su respuesta durante diez días. Cuando Heródoto dice que la terminación del muro estaba dirigida a lograr no tener que preocuparse ya más de los atenienses, incurre en pura malevolencia, pues al cabo de diez días, con el muro ya acabado, el ejército lacedemonio (que se encontraba, por tanto, a punto) emprendió marcha hacia el norte. «Sin comunicar nada a los delegados de las ciudades», precisa Heródoto: estas «ciudades» son, evidente-

mente, las de la Confederación peloponesia; en su temor a la invasión del Peloponeso, en su voluntad de fortificar sólidamente el Istmo, en su aversión a realizar otra campaña lejos de casa es donde hay que encontrar la causa de los retrasos que precedieron a la campaña del 479. Sin la ayuda de sus aliados, los espartiatas, aun estando personalmente resueltos a actuar, no podían conseguir nada; pero los aliados se negaban a partir antes que la puerta norte de su territorio estuviera sólidamente cerrada. Y ahora, cuando todo estaba ya listo y los propios lacedemonios formaban en el Istmo con 10.000 hombres (la mitad espartanos, la otra mitad periecos), «el resto de los peloponesios, animados de los mejores propósitos, estimaron correcto no quedar a la zaga de la expedición».

Informado de esta concentración, Mardonio se apresuró a evacuar el Ática y, después de haber efectuado un reconocimiento de la comarca de Mégara, pasó de nuevo a Beocia para establecer allí su campamento, escudado en el río Asopo, en los confines territoriales de Tebas y Platea. Los griegos, que habían procedido a agrupar sus efectivos en Eleusis, lo avistaron en seguida, cubriéndose las espaldas en los contrafuertes del monte Citerón para protegerse de la caballería enemiga.

Se asistió entonces a la mayor concentración de tropas en la historia griega: solamente la época helenística conocerá la reunión de efectivos de semejante entidad, e incluso los ejércitos helenísticos se parecerán más al ejército de Mardonio que al de los «helenos animados de buenos propósitos». Estos últimos, situados bajo el mando de Pausanias (regente del Estado espartano para el hijo menor de Leónidas), disponían de los siguientes contingentes: 10.000 lacedemonios, 2.100 arcadios (tegeatas y orcomenios: los mantineos se arreglaron para llegar con retraso, al igual que los eleos), 5.000 corintios y 1.800 colonos de Corinto (ambraciotas, leucadios, anactorios, a los que se había unido un grupo de cefalonios; y además los potidatas, que acababan de rebelarse contra los persas), 3.000 sicionios, 3.000 megarenses, 1.000 fliuntinos, 1.000 trezenios, 800 epidaurios, 500 eginetas, 400 micenios y tirintios, 300 hermionenses, 200 lepreatas (en total, más de 29.000 combatientes procedentes, directa o indirectamente, de la Confederación peloponesia, incluidos los lacedemonios), 1.000 eubeos (calcidios, eretrios, estirenses), 600 plateenses, y finalmente, «últimos y primeros», 8.000 atenienses, es decir, si las cifras de Heródoto son exactas, cerca de 40.000 hoplitas, a los que conviene añadir decenas de miles de porteadores, escuderos y soldados armados a la ligera: ejército pesado e inconexo, cuyos avituallamientos habrían de encontrar graves dificultades por obra de la caballería persa. Si tenemos en cuenta a los contingentes que, en ese momento, se hallaban en la flota, se trata, más o menos, de un reclutamiento en masa de los «conjuros» del 481. Frente a ellos, los 300.000 bárbaros y 50.000 griegos que Heródoto atribuye a Mardonio constituyen, evidentemente, un número exagerado: Persia contaba con la superioridad numérica, pero esta superioridad no debía ser considerable (Jerjes se había vuelto a llevar con él a una parte de su ejército). Por lo que concierne a los griegos «medizantes», vemos en primer término, naturalmente, a los tesalios y a los beocios (excepto los plateenses), a los

locrios, a los malios, a algunos focidios (la mayor parte de los cuales habían formado «guerrillas»), así como a los macedonios.

¿Sintieron necesidad los griegos, en vísperas del combate decisivo (comienzos de septiembre del 479), de renovar sus juramentos? Ya en el siglo IV a. C. se discutía sobre este punto, y el texto epigráfico (asimismo del siglo IV) que ha llegado a nosotros de un «juramento de Platea» es apócrifo en su forma. pero podría haber sucedido que fuera entonces cuando los «griegos de la resistencia» juraron diezmar a quienes voluntariamente habían «medizado».

No vamos a seguir a Heródoto en su larga narración de las operaciones[53] ni, en particular, de las desmoralizantes jornadas que precedieron a la acción definitiva –y más o menos fortuita; pues los griegos, que se hallaban modificando sus posiciones en medio de un cierto desorden, no estaban preparados para resistir a un ataque, situación que Mardonio había captado perfectamente. A partir de su relato obtenemos la impresión de que la tarea, en verdad abrumadora, sobrepasaba la capacidad de Pausanias –y sin duda también habría superado la capacidad de cualquier otro estratego griego puesto al mando de un ejército de infantería tan imponente, compuesto por contingentes muy individualistas, opuesto a un adversario cuya superioridad residía primordialmente en su caballería. Pero, aunque en la batalla se dieran numerosos golpes de suerte (y a la cabeza figura la muerte de Mardonio), subsiste el hecho de que la victoria griega se alcanzó, finalmente, gracias a la superioridad de los hoplitas griegos sobre los combatientes bárbaros; y Heródoto, aun cuando siempre los juzgue con severidad, se ve obligado a reconocer que los espartiatas fueron los mejores.

Los restos del ejército bárbaro que se salvaron de esta refriega efectuaron rápidamente la retirada hacia el norte y no fueron perseguidos: la explicación estriba en el agotamiento de los vencedores, pero también –después de la recolección y partición del botín, del levantamiento de los trofeos, de las ceremonias fúnebres y en acción de gracias– en la necesidad de ocuparse antes que nada de los asuntos de aquella Grecia central que había «medizado» casi de forma general; volveremos luego sobre este punto[54]. Abandonemos ahora provisionalmente el campo de batalla de Platea; en la misma época en que se realizaba la campaña de Beocia, una campaña naval proporcionaba a los griegos una nueva victoria.

Desde la primavera del 479 una escuadra de 110 veleros se había ido reuniendo en Egina bajo el mando del rey espartano Leotíquidas; la flota incluía un continente ateniense, que estaba a las órdenes de Jantipo. Una solicitud llegada de Quíos, en donde acababa de fracasar una revuelta, determinó a Leotíquidas a avanzar hasta Delos –pero no más allá; Heródoto se burla de sus vacilaciones, pero evidentemente no era cuestión de iniciar una aventura asiática mientras que aún no estaba nada resuelto en

---

[53] Véase también Plutarco, Arist., 11 ss.

[54] *Infra*, p. 114.

Europa. Un nuevo llamamiento, esta vez de Samos, decidió ya al espartiata a seguir adelante sin reparar en obstáculos: como en ese momento disponía de 250 unidades, podemos imaginar que fue ahora cuando, después de haber evacuado Mardonio el Ática y de que los hoplitas atenienses pasaran de Salamina al continente, el grueso de la flota ateniense pudo incorporarse al resto de la expedición. Según la tradición griega, aficionada a los sincronismos elocuentes, aunque discutibles, habría sido el mismo día de la batalla de Platea cuando el desembarco de las fuerzas de Leotíquidas permitió a los griegos apoderarse, a costa de una enorme carnicería a la que contribuyeron las tropas jonias sublevadas, de la base naval persa del cabo Micala e incendiar los navíos que estaban allí varados en la arena. Esta destrucción aseguraba a los griegos el dominio del Egeo.

Ya volveremos a hablar del cabo Micala, como nos ocuparemos de nuevo de Platea; en uno y otro episodio, la victoria plantea nuevos problemas a los griegos, y éstos no son sólo problemas estratégicos, sino problemas políticos, y estos nuevos problemas inician un nuevo capítulo de la historia que no va a confundirse con aquel que se concluye con las dos derrotas persas del 479.

*

* *

De momento, los griegos «animados de los mejores propósitos» podían quitarse un peso de encima, no sin bastante sorpresa, probablemente, puesto que ni antes de la batalla de Salamina, y menos aún de la de Platea, la victoria nunca estuvo al alcance de la mano: el mérito por no haber desesperado de conseguirla es, pues, tanto mayor, pese a las indecisiones, las discusiones mezquinas y las rivalidades particulares que, junto al heroísmo desplegado en los combates, caracterizan estos trágicos meses. Los griegos, cuya mentalidad estaba profundamente informada por el afán de competición (de *agon),* se solazaban con las distribuciones de premios, y Heródoto no anda con rodeos a la hora de atribuir la corona a los atenienses: si la época y el ambiente en que escribe su obra nos permiten sospechar que el historiador no siempre mantiene la imparcialidad, y aunque algunas voces discordantes nos obligan a no abrazar con demasiada ingenuidad el entusiasmo de Heródoto, ello no significa que, en el fondo, no tenga razón. Sin su flota y sin la estrategia que, gracias a su flota, pudieron imponer los atenienses por medio de Temístocles, sin el sacrificio de sus bienes materiales de que dieron prueba (únicamente los plateenses siguieron su ejemplo), sin la abnegación de que hicieron gala a la hora de la tentación, los batallones peloponesios y la disciplina espartiata nada hubieran podido, sin duda, contra los asiáticos (pese a todos los errores persas que, es preciso reconocerlo, contribuyeron al resultado de las dos campañas, al igual que contribuyeron elementos tan contingentes como las tempestades, las cuales, antes de haberse emprendido ningún combate, ya habían reducido la flota

persa a la mitad...). Los atenienses guardaron consciencia de sus propios méritos –y de los méritos de sus dioses[55]–, y a partir de la expedición de Jerjes vemos que surge entre ellos un sentimiento que equivale a lo que nosotros denominamos «patriotismo». Una interpretación más delicada requiere el problema de saber si los años 481-479 asistieron al nacimiento de un «patriotismo helénico». Indudablemente, el germen de tal sentimiento ya existía, a pesar de cuantas diferencias oponían a unas ciudades y otras, desde antes de que se precisara la amenaza persa sobre Europa: no cabría explicar, si no, los primeros llamamientos de los griegos de Asia a sus congéneres de Europa, ni las primeras respuestas que éstos dieron a aquéllos, por muy parciales, vacilantes y equívocos que fueran estos esbozos de una acción común. En Europa misma, el disparo de advertencia recibido en el 490 aún no había provocado más que una emoción limitada entre los espartanos, acerca de los cuales podemos preguntarnos qué profundas razones tuvieron, de hecho, para responder a la llamada de los atenienses. Pero debe admitirse que el espectáculo presenciado en el campo de batalla de Maratón puso en estado de alerta a los espartanos y que su actitud en el 481 estuvo determinada por aquella visión. Con ocasión de la «conjuración» ístmica de ese año, todavía tenemos derecho a preguntarnos qué parte respondió, entre la mayoría de los aliados peloponesios de Esparta, a la llamada de la lealtad federal, y cuál al sentimiento de que su libertad se hallaba amenazada por la ofensiva bárbara: la actitud de los peloponesios durante la guerra demuestra, en todo caso, que a sus ojos la salvación del Peloponeso se anteponía a la salvación de «Grecia». ¿La exaltación de la victoria condujo, por fin, a que despuntara un «patriotismo helénico» más dilatado y pujante? Desde luego, el recuerdo de la lucha común por la defensa de la libertad, de una *eleuthería* que en lo sucesivo se presentará como una virtud propia del hombre griego frente al bárbaro esclavo, permanecerá vivo durante siglos en el bando de los artífices de la victoria –pero el simple hecho de que no se tratara, justamente, sino de un «bando», y de que una amplia mitad del mundo griego hubiera abrazado la causa persa o se hubiese mantenido en una neutralidad supeditada a la espera de los acontecimientos, impidió que tanto ese recuerdo como los sentimientos por él sustentados fuesen algo más que pensamientos de un partido, pues aun cuando los «medizantes» en ninguna ciudad contaron, probablemente, con la unanimidad, e incluso si su situación geográfica, las coacciones y las primeras victorias persas les brindaban múltiples disculpas, su «medismo» quedó por largo tiempo ligado a sus destinos como señal de oprobio. Para la Grecia de Europa, que desde hacía siglos ya existía como comunidad de civilización, la invasión de Jerjes no contribuyó a transformarla más intensamente que antes en una unidad nacional: y mientras la expedición persa apiñaba a una mitad de Grecia, estaba enfrentándola a la otra mitad.

---

[55] *Cf. infra*, p. 496.

Estas consideraciones nos obligan a no aceptar sin crítica las opiniones de aquellos historiadores modernos que presentan los años 480-479 no sólo como el punto crucial de la historia del mundo griego, sino incluso de la historia de la civilización occidental por entero. Verdaderamente, el medio siglo que sigue a la segunda guerra médica conocerá un prodigioso desarrollo político y cultural, el de la época «clásica». ¿Pero hemos de concluir, por eso, que todo cuanto ya había elaborado la civilización griega habría quedado esterilizado, aniquilado por la victoria persa? ¿Se puede legítimamente suponer, como a menudo se ha hecho, que la derrota de los griegos (y la eventual derrota simultánea de los griegos de Sicilia frente a los cartagineses)[56] habría ocasionado una «orientalización» de Europa? Esto es, evidentemente, absurdo, pues los persas no llevaban consigo una «civilización conquistadora» y los probables efectos de su posible victoria hubieran sido diferentes de los causados, por ejemplo, por la conquista árabe: pese a los actos de represión muy duros a que les forzaron algunas revueltas, los persas no aniquilaron ni a la civilización mesopotámica ni a la civilización egipcia (ambas ya estaban, sin embargo, en decadencia), ni, en concreto, a la civilización griega de Asia, la cual, con todos los golpes que había recibido en la esfera política, no ofrecía el aspecto, en estas fechas de comienzo del siglo V, de una civilización moribunda. Por lo demás, suponiendo que los persas hubiesen triunfado en 480-479, su influencia sobre la Grecia de Europa habría sido precaria, y la decadencia que no tardaría en afectar a su imperio de Asia tampoco habría tardado en presentar a los griegos de Europa ocasiones de emanciparse. No se trata, me parece, de disminuir el mérito de los vencedores de Salamina y Platea, sino de aplicar a sus victorias un coeficiente de relatividad en el terreno de la historia universal.

Y también, a la postre, en el terreno de la mera historia griega. La invasión persa había dividido a los griegos: su triunfo no dejará de dividirlos menos –pero de otra forma. Esa separación que ya hemos señalado entre resistentes y «medizantes», y cuyo recuerdo permanecería tenaz, iba a quedar anulada por los hechos justo al día siguiente de los combates, porque la política griega tendía, en el propio campo de batalla de Platea y Micala, a recuperar todos su derechos. Unidos en la victoria, los griegos «animados de los mejores propósitos» no llegaron a un acuerdo sobre el curso por donde encaminar dicha victoria, y las soluciones que se adoptaron al cabo de unos meses, aun cuando aseguraron para algunos (para los atenienses) las sólidas bases de ese desarrollo que anticipadamente hemos evocado, separaron a unos de otros y abrieron dentro del mundo griego, cuando el tumulto de los combates apenas había cesado, una fisura más funesta, a largo plazo, que la que tal vez hubiera producido una victoria de los persas.

---

[56] *Infra*, p. 215.

CAPÍTULO II

LOS COMIENZOS DE LA HEGEMONÍA ATENIENSE (479-462/1)

I.–DE LOS COMBATES DEL 479 AL ABANDONO ESPARTANO[57]

El primer punto a examinar se refiere a la actitud de los vencedores en el instante mismo de sus victorias, a las decisiones que tomaron y a las discusiones que de inmediato se suscitaron.

Si nos atenemos a ciertas declaraciones de Tucídides (II, 71), resultaría que el día después de Platea se prestó tan sólo el juramento de garantizar en un futuro la independencia de los plateenses, medida dirigida, evidentemente, contra las ambiciones tebanas. Pero, según un pasaje del *Arístides* de Plutarco, la inviolabilidad plateense no habría sido más que una cláusula de la perpetuación de la alianza del 481: cada año se reuniría en Platea un Congreso de los aliados; y, para luchar contra el bárbaro, se destinaría una fuerza permanente de unos 10.000 hombres y 100 barcos. La mayor parte de los autores modernos rechaza este dato tardío como no auténtico; pero si consideramos que aún había fuerzas persas en Europa, que todavía se realizarán operaciones comunes durante uno o dos años, y que, por último, algunos detalles de la historia ulterior suponen la conservación, al menos teórica, de la alianza, parece que debe aceptarse la realidad de la renovación de aquel tratado. Aunque la iniciativa de esa alianza

---

[57] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, deben consultarse, sobre el castigo de los «medizantes» y la anfictionía de Delfos, los trabajos de P. Cloché, U. Cozzoli, A. Westlake, M. Sordi, H. Bengtson y G. Zeilhofer citados en la nota 47; asimismo: R. Flacelière, «Sur quelques points obscurs de la vie de Thémistocle», *R.E.A.*, LV, 1953, pp. 5 ss.; D. Lotze, «Selbstbewusstsein und Machtpolitik. Bemerkungen zur machtpolitischen Interpretation spartanischen Verhaltens in den Jahren 479-477 v. Chr.», *Klio*, LII, 1979, pp. 255 ss. Sobre la transferencia de la hegemonía, *vid.* la bibliografía del siguiente apartado.

El período que se extiende del 479 a la guerra del Peloponeso, o *Pentecontecia* (los «cincuenta años»), tiene como fuente fundamental, aunque lamentablemente breve e incompleta, a Tucídides, I, 89-118. Para la bibliografía tucididea, véase *infra*, nota 262. Destaquemos ya, sin embargo, el atractivo análisis que realiza K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, I, Berlin, 1967, pp. 598 ss., del pasaje tucidideo en cuestión.

partiera de Arístides, de ello no resulta necesariamente que los atenienses, presintiendo el rápido abandono de los peloponesios, esperaban construir de esta manera los primeros cimientos de su futura hegemonía.

Pero antes de pensar en los persas convenía ocuparse de los «medizantes», principiando por los beocios, en cuyo territorio estaban acampados los vencedores, y, sobre todo, por los tebanos; ahora bien, aunque se había jurado que las ciudades voluntariamente adscritas al partido de los bárbaros serían destruidas y que el diezmo de sus despojos se consagraría a Delfos, los aliados se contentaron con exigir a los tebanos la entrega de los responsables. Tal magnanimidad tiene su explicación. Tebas, que parecía haber estado entonces en manos de una camarilla oligárquica limitada[58], no fue sin duda unánime en su «medismo», y hubo tebanos que se sacrificaron en las Termópilas codo a codo con los espartanos: era difícil imputar a la ciudad una responsabilidad colectiva. Puede ser, además, que algunos de los vencedores deseasen velar por el porvenir (ya volveremos a encontrar esta preocupación). Tebas salvó, pues, su existencia y su independencia. En cuanto a los tesalios, que se habían aprovechado de las circunstancias para solventar su antiguo litigio con los focidios, aunque su ardor por la causa bárbara parece haberse debilitado cuando Mardonio decidió invernar en su territorio (y también contribuyeron, sin duda, sus luchas intestinas), la actitud adoptada por los vencedores hacia ellos no se aprecia con mucha claridad. Se ha datado, en ocasiones, en el otoño del 479, interpretándola como una operación de represalia, una expedición espartana dirigida hasta Tesalia por Leotíquidas; pero en aquellas fechas el rey espartano mandaba la flota y su campaña tesalia parece corresponder a un contexto más tardío, que podría no tener nada que ver con las represalias juradas. Otro episodio, no mejor fechado que el anterior y que se ha ido paseando del 479 al 476 (la fecha más alta es la más verosímil), forma parte del ámbito de la Anfictionía délfica, cuyos miembros, en su mayoría, habían abrazado la causa persa: los espartanos habrían propuesto excluir de la Anfictionía a todas las poblaciones convictas de traición, pero este proyecto habría tropezado con la oposición ateniense, por boca de Temístocles, pues temían que se extendiera la influencia espartana dentro del consejo anfictiónico. Es cierto que la medida propuesta por Esparta hubiera agravado más el desgarrón causado a Grecia por el problema persa, y que la oposición ateniense fue, de hecho una medida de apaciguamiento, la cual miraba además por un futuro esencialmente marcado, desde el punto de vista de Temístocles, por la necesidad de resistir a la influencia espartana. Los tesalios salieron mejor parados, en suma, que los tebanos. Sobre los demás «medizantes» ya no se nos suministra ninguna información: los juramentos de represalia se desvanecen al mismo tiempo que desaparece el peligro. Era una muestra de sensatez, pero también de política.

Todos estos problemas tuvieron su contrapartida en el cabo Micala, aun cuando la tradición suscite dudas sobre este punto. Heródoto relata

---

[58] *Infra*, p. 391.

que después de la batalla los vencedores deliberaron en Samos acerca de la conducta a seguir. Leotíquidas y los peloponesios, considerando que no existiría ninguna forma de proteger a los jonios contra el rencor persa, habrían propuesto que «se trasladasen los objetos muebles de las poblaciones que habían pactado con los medos» (es decir, de los países de Grecia central; pero simultáneamente se desplegaba hacia ellos, en sus propias fronteras, la demostración de mansedumbre que antes señalábamos...) «y que se entregasen sus territorios a los jonios, para que se instalasen en ellos». Esta propuesta, que habría fracasado a causa de la viva oposición de los atenienses, es muy poco realista como para tener posibilidades de ser auténtica: su ejecución, que indudablemente no hubiera seducido mucho a los jonios, habría sumido a la Grecia de Europa en una serie de presumibles y poco deseables convulsiones. Detrás de la misma cabe sospechar la existencia de una tradición destinada a justificar de antemano los derechos atenienses a arrebatar la hegemonía a los espartanos. Los vencedores resolvieron admitir en la alianza a los samios, los quiotas, los lesbios y a otros insulares (ya no se vuelve a hablar de los jonios del continente), y la flota puso rumbo hacia el Helesponto para destruir los puentes allí situados. Sin embargo, éstos habían sido destruidos por una tempestad –a la vista de lo cual, los peloponesios regresaron a Grecia, mientras que los atenienses, conducidos por Jantipo, desembarcaron en el Quersoneso junto con los insulares para imponer sitio a Sesto.

La alianza del 481 se encuentra aquí en mitad de la encrucijada. En el mismo instante en que, en Platea, Pausanias mantiene a Esparta en la lucha al participar en la renovación de la liga, Leotíquidas encarna una tendencia contraria, la que va a conducir a la retirada de Esparta. Efectivamente, los puentes están rotos, Europa se halla a salvo (aunque todavía queden fuerzas asiáticas) y el invierno se aproxima, pero la política espartana de los años venideros probará que el comportamiento de Leotíquidas a fines del 479 no estaba sólo dictado por las circunstancias del momento. Ni tampoco, por su parte, el de Pausanias. Todo parece indicar que, debido a su doble papel de *hegemon* de la alianza contra los persas y de *hegemon* de la Confederación peloponesia, Esparta es víctima de una contradicción que necesitará resolver. Su hegemonía helénica le exige ocupar siempre la posición delantera, si no quiere ver a los atenienses situarse en cabeza (así lo comprende Pausanias, quien ve en ello el medio, por añadidura, de procurarse carrera); su hegemonía en el Peloponeso le dicta prudencia, si no quiere ver a sus aliados separarse de su influencia (así lo entiende Leotíquidas, de quien Heródoto indica que sigue «el parecer de los peloponesios»). Contradicción que los años de la guerra ya habían permitido descubrir, pero que ahora, cuando daba la impresión de haber pasado el peligro, acabará por revelarse con mucha mayor crudeza. En cuanto a los atenienses, quizá no tenían aún la firme intención de sustraerse a la hegemonía de Esparta, pero sí albergan el propósito de volver a dominar el Quersoneso y –quién sabe– de hacerlo en nombre de la *polis* antes de que en este territorio se reinstaurara un principado filaida independiente; en cualquier caso, de Heródoto se deduce que el asedio de Sesto no fue dic-

tado por el Consejo de los aliados, sino por el propio *pueblo ateniense.* Y como el problema de las relaciones entre Atenas y Esparta va a plantearse, en ese mismo instante, en toda Grecia, es evidente que el día después de Platea y de Micala nos permite asistir a un nuevo reparto de papeles.

En efecto, mientras que el contingente ateniense cercaba Sesto (que caerá a finales del invierno: con ello termina la obra de Heródoto), el resto de la población ateniense había regresado a su patria: «No se había salvado casi nada del antiguo recinto –escribe Tucídides– la mayor parte de las casas estaban en ruinas...» Entonces, los atenienses resolvieron reconstruir lo primero sus murallas, y por este motivo se produciría el primer conflicto con los espartanos. Vemos reaparecer ahora a Temístocles, y Tucídides, que presta una excepcional atención al personaje, hace otro tanto con el asunto de los muros de Atenas, en donde detecta una de las primeras manifestaciones de la rivalidad entre Atenas y Esparta; pues, aunque en el debate iniciado a raíz de esta operación se hubiera invocado la eventualidad de una nueva llegada de los persas, resulta patente que los atenienses pretendían que su ciudad fuera insensible a las presiones peloponesias, y los espartiatas trataban de evitar que el proyecto prosperase. La historia de los anteriores treinta años explica los dos puntos de vista. Fue la ausencia de verdaderas fortificaciones en Atenas lo que permitió en el año 510 a los espartanos derrocar a Hipias y poner en peligro, más tarde, la labor de Clístenes; fue este mismo hecho el que en el 480, al obligar a la evacuación de la ciudad, convirtió a los atenienses en un pueblo sin casa ni hogar, y eso indujo a los peloponesios a ignorar los intereses atenienses. Indudablemente, su flota representaba, en manos atenienses, una baza esencial: pero esa baza, válida contra la flota persa, ya no servía contra las fuerzas terrestres de los peloponesios, muy superiores a las de Atenas, y no convenía que, siendo en lo sucesivo poderosa por mar, Atenas quedara expuesta a las ofensivas peloponesias por tierra: si, dentro de la alianza que se había prorrogado, los atenienses querían tratar de igual a igual con los espartiatas, era preciso reducirlos a la imposibilidad de intervenir en sus asuntos como lo habían hecho en época de Cleomenes. Temístocles no tuvo dificultades para convencer a sus compatriotas de esta doctrina, que es el embrión de aquella otra que desarrolló Pericles. Enterados de lo que sucedía, los espartanos intentaron apartar a los atenienses de su tarea: Temístocles hizo que lo enviaran a Esparta so pretexto de negociar y, mientras que él distraía a las autoridades espartiatas, toda Atenas trabajaba en las murallas –así devolvían a los espartanos la propina del invierno anterior. Los espartanos, a pesar de su «encubierto disgusto», tuvieron que inclinarse ante la realidad. El recinto de Atenas había sido apresuradamente cerrado con ayuda de las ruinas de la ciudad (Tucídides lo afirma y la arqueología lo confirma), pero la ciudad estaba a cubierto. Siguiendo este impulso, los atenienses acabaron también las fortificaciones del Pireo (Tuc., I, 89-93).

La independencia mostrada por los atenienses debió alimentar las dificultades dentro de Esparta, cuya hegemonía era puesta en tela de juicio por la propia alianza. Si había que proseguir la lucha contra los persas,

ello sucedería lejos del Peloponeso y en condiciones que raramente podrían satisfacer a los peloponesios, hombres de tierra adentro; los atenienses, por su parte, se hallaban decididos a actuar: ¿podían consentir los espartanos dejarlos solos, a riesgo de ver cómo adquirían una influencia que les volvería aún más indiferentes a la suya? Además, en Esparta seguía habiendo una mayoría partidaria de continuar la guerra –mayoría bastante endeble, desde luego, como pondrán de manifiesto los sucesos próximos, pero indiscutiblemente encabezada por Pausanias. Después de todo, es probable que a un cierto número de espartanos no les disgustara ver alejarse al vencedor de Platea, cuya reciente gloria parecía haberle inspirado ambiciones inmoderadas. Pausanias, pues, tomó el mando, en la primavera del 478, de las fuerzas aliadas, bastante reducidas, que fueron sucesivamente a combatir a Chipre y a Bizancio para cerrar las dos entradas del mar Egeo a las fuerzas navales persas.

Ahora fue cuando se jugó la partida decisiva: la facilidad con que Esparta la entregó hace pensar que se había resignado de antemano a perderla... Sobre esta partida, Tucídides (I, 95) nos ofrece un sobrio relato: la arrogancia de Pausanias habría indispuesto hasta tal extremo a los aliados, en particular a quienes acababan de liberar, que los atenienses se encontraron con que se les ofrecía la hegemonía (¿en qué grado sugirieron ellos mismos esta oferta?), mientras que una serie de delegados salían hacia Esparta para denunciar la tiranía del regente. Esparta hizo regresar a Pausanias y envió en su lugar a un tal Dorcis, «con un grupo poco numeroso de fuerzas», que llegaron sólo para enterarse de que «los aliados ya no les reconocían la hegemonía». Los espartiatas no insistieron más y no enviaron a ningún otro: «Tenían miedo de que el alejamiento los corrompiera...» y, además, «cansados ya de la guerra médica, juzgaban a los atenienses capaces de acaudillarla...».

Un año después de Platea (o algo más tarde: la cronología no puede determinarse con exactitud)[59], por tanto, Esparta había ya escogido: alejado de Grecia el peligro, su hegemonía en el Peloponeso le importa más que su hegemonía helénica. A decir verdad, el secreto de que se rodea la política espartana no nos permite captar todos los móviles de esta decisión ni calibrar qué parte de la misma corresponde a la mala voluntad de los aliados peloponesios, a cuestiones personales e incluso, tal vez, a otros factores. Pero lo fundamental está claro: por no haber podido, ni probablemente querido, mantener la hegemonía que le había conferido la alianza del 481, Esparta allanó el camino, primero de la hegemonía y luego del imperialismo, a los atenienses. Sin embargo, es cierto que por ahora sólo se trataba de liquidar la guerra y que nadie, en uno u otro bando, podía adivinar cuál era el sesgo que esta liquidación no tardaría en tomar.

---

[59] Sucede, probablemente, en 478/76, pero sin que podamos asegurar si se trata de finales del 478 o de comienzos del 477. Entre la campaña de Pausanias en Chipre y el regreso a Esparta de Dorcis hay demasiados vaivenes en el Egeo como para que todos ocurrieran durante la buena temporada del 478.

II.–FUNDACIÓN Y ORGANIZACIÓN DE LA CONFEDERACIÓN DE DELOS[60]

La retirada espartana del 478/7 suscitaba problemas de organización a quienes continuaban en guerra; entonces se constituye, en torno a los atenienses, un nuevo sistema federal, pero no distinguimos todos los mecanismos del mismo, ni su funcionamiento, como tampoco somos capaces de percibir exactamente sus objetivos, ni siquiera de trazar la lista de sus miembros. Conviene ser consciente de estos puntos oscuros, que ninguno de los documentos contemporáneos consigue disipar.

¿Quiénes fueron esos aliados que ofrecieron la hegemonía a los atenienses? ¿Debemos pensar que al día siguiente de Micala el entusiasmo lanzó a todos los griegos en brazos de los vencedores? Desde luego Heródoto concluyó su narración del combate afirmando que «así, por segunda vez, Jonia se separó de los persas» –pero no deja también de precisar que «se acogió en la alianza a los samios, los quiotas, los lesbios y otros insulares que hacían campaña con los griegos», excluyendo de esta manera a los griegos del continente asiático, tanto jonios como eolios. Admitir que un amplio contingente de éstos se había unido a los aliados en el momento de producirse la transferencia de la hegemonía es pura hipótesis, y como no carecemos de indicios que sugieren que diversas ciudades de Jonia y de la Eólida permanecieron aún durante bastante tiempo en la obediencia persa, debemos confesar que ignoramos a qué ritmo se fueron realizando las adhesiones, que no aparecerán completamente acabadas sino veinte años más tarde. Cabe, por lo demás, preguntarse si todos los griegos del continente asiático deseaban verse «liberados» (documentos posteriores nos revelan la existencia de facciones persófilas en algunas ciudades), y hasta qué punto podían esperar que escaparían a las

---

[60] OBRAS DE CONSULTA.– Sobre este episodio crucial se ha escrito, naturalmente, mucho y de forma contradictoria. Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, deben sobre todo consultarse: L. I. Highby, *The Erythrae decree. Contributions to the early history of the Delian league and the Peloponnesian confederacy,* Klio, Beiheft XXXVI, 1936; H. Schaefer, «Beiträge zur Geschichte der attischen Symmachie», *Hermes,* LXXIV, 1939, pp. 225 ss. *(=Probleme der Alten Geschichte,* Göttingen, 1963, pp. 41 ss.); J. A. O. Larsen, «The constitution and the original purpose of the Delian league», *Harvard St. in Class. Philol.,* LI, 1940, pp. 175 ss.; B. D. Meritt, H. T. Wade-Gery y M.F. McGregor, *The Athenian Tribute-Lists,* III, 1950, caps. III ss.; H. D. Meyer, «Vorgeschichte und Begründung des delisch-attischen Seebundes», *Hist.,* XII, 1963, pp. 405 ss.; R. Sealey, «The origin of the Delian league», *Studies pres. to V. Ehrenberg,* Oxford, 1966, pp. 233 ss.; N. G. L. Hammond, «The origins and the nature of the Athenian alliance of 478/7 B.C.», *J.H.S.,* LXXXVII, 1967, pp. 41 ss.; R. Meiggs, *The Athenian empire,* Oxford, 1972, caps. 3-4; A. French, «The tribute of the Allies», *Hist.,* XXI, 1972, pp. 1 ss.; G. E. M. de Sainte-Croix, *The origins of the Peloponnesian War,* Londres, 1972, pp. 298 ss.; H. R. Rawlings III, «Thucydides and the purpose of the Delian league», *Phoenix,* XXXI, 1977, pp. 1 ss.; N. D. Robertson, «The true nature of the Delian league 478-461 B.C.», *Am. J. Anc. Hist.,* V, 1980, pp. 64 ss., 110 ss.; A. G. Woodhead, «The founding fathers of the Delian confederacy», *Studies McGregor,* Locust Valley, 1981, pp. 179 ss.; T. J. Quinn, *Athens and Samos, Lesbos and Chios 478-404 B.C.,* Manchester, 1982. Sobre el *phoros, infra,* p. 164. Sobre las contribuciones navales de los aliados: D. Blackman, «The Athenian navy and allied naval contributions in the Pentekontaetia», *Gr. Rom. & Byz. St.,* X, 1969, pp. 179 ss.

represalias: preguntas sin respuesta... Por contra, las operaciones que se desarrollaron en los Estrechos, a partir de finales del 479, conducen a que la alianza ateniense cuente entre sus primeros miembros con griegos de estas regiones, y es asimismo probablemente que la temprana adhesión de Potidea arrastrase la de otras ciudades de la Calcídica.

Segundo problema: la lucha seguía adelante –¿pero con qué fines? El motivo más noble, la liberación de todos los griegos, es la explicación que domina en las fuentes tardías, pero Tucídides no se hace cargo del mismo (III, 10, 3; VI, 76, 3-4), e invoca solamente el deseo de «vengarse de todos los sufrimientos pasados devastando el territorio del Gran Rey» (I, 96). Tucídides no presenta esta voluntad de represalias sino como un «pretexto» ateniense, puesto que, a su parecer, los atenienses no poseen otra mira que su propio interés. Pero no resulta posible señalar en qué momento columbraron los atenienses el medio de disponer estas circunstancias confusas al servicio de objetivos propiamente atenienses, y parece dudoso que no se llegara a invocar como motivo de la nueva alianza el principio de la libertad de los griegos, no tanto quizá con la intención de proteger la libertad de aquellos que ya la habían recobrado. Por último, y no debemos olvidarlo, en Europa quedaba todavía un grupo de persas.

Sean cuales fueren los fines perseguidos, era preciso contar con los medios de alcanzarlos, y aquí surge el problema más difícil. Al igual que en el año 481, los aliados se unieron mediante un juramento: «Tendrían los mismos enemigos, los mismos amigos» (si la fórmula es auténtica, parece implicar un propósito más duradero que la lucha sólo contra los persas...); pero, al contrario que en 481, la alianza se dota de organismos: las ciudades aliadas, todas ellas autónomas[61], disponían de una representación igualitaria dentro de un consejo común *(koiné synodos)*, consejo cuyas competencias ignoramos y del que no es lógico pensar, como han hecho algunos, que los propios atenienses no formaban parte (como tampoco es verosímil pensar que los atenienses estaban ligados a cada ciudad por un tratado distinto: esto supone, en ambos casos, transferir a la organización del 478/7 la de la Confederación del siglo IV). En cuanto a los atenienses, su hegemonía estribaba en el mando militar, pero también en la gestión de las finanzas comunes.

Porque, y ello representa una innovación, la alianza estipula que cada uno de sus miembros participará en el esfuerzo común mediante una contribución (el *phoros)* proporcional a su capacidad. Arístides (por cuya oposición a la política de Temístocles había sido enviado, hacía poco, al ostracismo, pero a quien la victoria de Salamina había convertido en adepto de los proyectos marítimos de su adversario) conquistó su principal timbre de gloria por haber regulado este problema a gusto de todos: después de averiguar cuáles eran los ingresos públicos de cada aliado, confeccionó

[61] El término figura empleado por Tucídides, que escribe a finales del siglo, pero su utilización no se halla atestiguada antes del año 446/5; es, por tanto, *posible,* que el historiador lo haya usado de manera anacrónica. Sobre su sentido, *cf. infra,* p. 163.

la lista de las contribuciones anuales de los distintos miembros, cuya suma total ascendía a 460 talentos, aunque las cotizaciones podían saldarse bien en especie (aportando naves a la flota federal), bien en dinero[62], que era depositado en la caja federal de Delos, caja cuyos tesoreros, los *Helenotamías* («tesoreros de los griegos»), fueron desde un principio atenienses. No conocemos cómo debían ser utilizados los fondos...

Todo el asunto encierra, pues, numerosas incertidumbres, que han ido amplificándose por obra de las hipótesis modernas. De la misma manera que algunas veces se ha llegado a plantear si la alianza del 481 no habría sido una ampliación de la Confederación peloponesia, también nos hemos preguntado si la Confederación de Delos[63] no habría sido una prolongación de la alianza del 481. Si *sólo* hubiera habido una transferencia de la hegemonía de los espartiatas a los atenienses, la hipótesis podría ser tomada en consideración, pero el hecho de que se pronunciara un nuevo juramento (es decir, una nueva acta fundacional) y, sobre todo, que se sentaran las bases de una organización sin precedentes, obligan a pensar que se trataba de algo diferente. Lo cual no significa que la alianza del 481 fuera considerada, por ello, como disuelta: hay indicios posteriores que nos sugerirán lo contrario. Y, si la alianza del 481 subsiste, tampoco puede mantenerse que la Confederación de Delos deba ser considerada como una pieza constituida en el seno de aquélla. El formalismo jurídico no posee, en lo tocante a este punto, ningún valor, no sólo porque faltan suficientes elementos de apreciación, sino especialmente porque el problema no fue tratado por los interesados desde una perspectiva jurídica. La transferencia de la hegemonía y el nacimiento de la alianza ateniense derivan de consideraciones pragmáticas, y por ello conviene analizarlas desde ese punto de vista. Del lado espartano, es cierto que la presión de los aliados peloponesios fue el motivo principal para renunciar a las campañas lejos del territorio, pero parece también probable que hubiera una serie de espartiatas que no se dejarían arrastrar hacia esa idea tan fácilmente como asegura Tucídides. Del lado ateniense, es cierto que las exhortaciones de los nuevos aliados orientales contribuyeron a la decisión de tomar la hegemonía, pero también es probable que, paralelamente, vieran ahora la ocasión propicia para acrecentar el peso de un poderío naval que constituía el único medio de compensar las fuerzas de los peloponesios y desdeñar su influencia. Sería imprudente conceder a unos y otros el designio de miras mucho más claras (y concebidas en función de lo que

---

[62] Esta distinción, que no tardará en justificar la evolución del comportamiento de los aliados (*cf.* p. 123), viene además impuesta por el hecho de que, en los momentos de mayor extensión de las alianzas atenienses, el tesoro federal nunca ingresó una suma tan elevada. El importe de 460 talentos, muy bien atestiguado como para que pueda discutirse, representa pues una *evaluación monetaria* global de contribuciones que no estaban todas ellas fijadas en metálico.

[63] Expresión moderna: no sabemos si esta organización tuvo un título «oficial»; los textos antiguos dicen bien «los Helenos» (como en el caso de la alianza de 481), bien «los Atenienses y sus aliados».

iba a suceder en el curso de los siguientes cincuenta años), pero pocas dudas puede haber en que esta profunda mutación que afectó, en el 478/7, a la relación de fuerzas en Grecia, impulsando hasta un primer plano el poderío naval y los intereses egeos de los atenienses, provenía tanto de consideraciones propiamente griegas como de la continuación de la guerra persa, que le sirvió de marco y de motivo. El problema de saber si, jurídicamente, la alianza del 481, renovada en 479, subsiste o no, de saber si, jurídicamente, la alianza ateniense del 478/7 se inscribe o no en el marco de la del 481-479, parece formal y secundario. En el terreno de los hechos, de ahora en adelante habrá dos alianzas en escena, la peloponesia, que sigue reconociendo sólo la hegemonía espartana, y la délica, que se ha alineado bajo la hegemonía ateniense. Entre ambas no existen desavenencias –al menos, no las hay *todavía,* como señala Tucídides–; pero este atento observador de los orígenes de los futuros conflictos advierte la fisura que los sucesos del 478/7 van a crear a través de la Hélade.

III.–LA CONFEDERACIÓN DE DELOS Y EL PROGRESO MARÍTIMO ATENIENSE EN ÉPOCA DE CIMÓN[64]

Si los espartiatas habían renunciado, para consagrarse a los asuntos peloponesios, a una hegemonía convertida desde ahora, por la evolución de la guerra, en marítima, los atenienses habían a su vez calculado que la consolidación de su poderío naval y de su influencia en el Egeo debía anteponerse a las consideraciones europeas. Además, la vigilancia de Temístocles, que había desbaratado la mala voluntad de Esparta cuando el episodio de los muros, carecía ya en lo sucesivo de objeto inmediato, pues las dificultades peloponesias de los años venideros obligarían a Esparta a mostrar buena cara frente al mal tiempo, aceptando el desarrollo de la hegemonía ateniense[65].

La amistad espartana y la prosecución de la guerra fueron, pues, los dos principios que encarnaría, durante una quincena de años, un nuevo corifeo de la historia ateniense: Cimón. Buen representante de una «época

---

[64] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase:

Sobre las incertidumbres cronológicas del período: A. W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides,* I, Oxford, 1945, pp. 389 ss.; N. G. L. Hammond, «Studies in Greek chronology of the sixth and fifth cent. B.C.», *Hist.,* IV, 1955, pp. 371 ss.; J. D. Smart, «Kimon's capture of Eion», *J.H.S.,* LXXXVII, 1967, pp. 136 ss. (sitúa el acontecimiento en 470/69 solamente, y anuncia una revisión general de la cronología); J. K. Pritchett, «The transfer of the Delian treasury», *Hist.,* XVIII, 1969, pp. 17 ss.

Sobre los asuntos de Tracia: J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos,* I, París, 1954; D. Asheri, «Studio sulla storia della colonizzazione di Amphipoli sino alla conquista macedone», *R.F.,* XCV, 1967, pp. 5 ss.

Sobre el conjunto del apartado: B. D. Meritt, H.T. Wade-Gery y M.F. McGregor, *A.T.L.,* III; R. Meiggs, *The Athen. empire,* cap. 5 y pp. 459 ss.; M. Steinbrecher, *Der delisch-attische Seebund und die athenisch-spartanischen Beziehungen in der kimonischen Ära (ca. 478/7-462/1),* Wiesbaden, 1985.

[65] *Infra,* p. 126.

de transición», este hijo de Milcíades. Rico, generoso, valeroso, popular, Cimón conserva perfectamente los trazos de la antigua aristocracia. Pero, si de la tradición familiar había heredado su aptitud para abarcar vastos horizontes y para dirigir a sus conciudadanos, Cimón también había comprendido que la flota, herramienta de sus acciones, estaba ligada a la «isonomía» clisteniana: son sin duda esta flota, así como la hegemonía que mediante ella se ha podido adquirir, lo que a los ojos de Cimón justifica este tipo de régimen –aunque no hasta el punto de estar dispuesto a aceptar la evolución del mismo por vías aún más democráticas[66]. Por el momento, veamos cómo el hijo de Milcíades se convirtió en el artífice del progreso de la Confederación de Delos.

La época de Cimón se abre, en condiciones oscuras, con un choque entre los atenienses y el espartano Pausanias. Éste, que no se había resignado con la política de su ciudad, había regresado a Bizancio por su propia cuenta (lo que constituye un caso singular; pero tal vez la mayoría de los espartanos no estaban disgustados de verle desalojar su casa...), y los atenienses tuvieron que expulsarlo de allí[67] antes de emprender la primera campaña federal. Pausanias fue a establecerse en la Tróade –más adelante volveremos a encontrarnos con él[68]. Fue pues, parece ser, en el 476/5, cuando Cimón, a la cabeza de un grupo de contingentes atenienses y aliados, pudo expulsar a los persas de Eión, en Tracia, cerca de esa desembocadura del río Estrimón sobre la que Atenas nunca dejará de interesarse[69]: allí quedó instalada una colonia ateniense. Hubo otros combates, sin duda, en esta región, pero ignoramos si la Confederación realizó *entonces* nuevos reclutamientos entre las ciudades griegas de Tracia. Durante el mismo año, los atenienses se apoderaron de la isla de Esciro; el asunto parece no tener relación con la lucha contra los persas, ni tampoco con la Confederación de Delos: fueron los atenienses, y únicamente ellos, quienes expulsaron de la isla a los piratas dólopes que la ocupaban y los reemplazaron por *clerucos*. Como los atenienses poseían ya las islas de Lemnos e Imbros, Esciro les proporcionaba una base más en la ruta de los estrechos. Con esta misma perspectiva es necesario, probablemente, enfocar la campaña mediante la cual la ciudad de Caristo, en Eubea, fue obligada a entrar en la Confederación. Estas actuaciones revelan cómo los intereses propiamente atenienses crecieron, desde un principio, en el seno de las operaciones federales.

---

[66] *Infra*, p. 131.

[67] ¿Cuándo...? La fecha del episodio es incierta, al igual que toda la cronología de este apartado, para la que seguimos la versión más general, aun siendo discutible. Una fuente tardía (Justino) presenta a Pausanias manteniéndose en Bizancio durante siete años, y algunos autores modernos estiman que sería preciso rebajar otro tanto las acciones de Cimón. Pero entonces, ¿qué habría sucedido en el intervalo? Tucídides, I, 98 ss., transmite el orden de los acontecimientos a partir de la toma de Eión, pero habla del episodio de Pausanias durante una digresión (I, 131), sin situarlo.

[68] *Infra*, p. 127.

[69] *Infra*, p. 124.

¿Fueron tales hechos los que empezaron a desazonar a algunos aliados? ¿Contribuyó también el sentimiento de que, a falta de cualquier reacción persa (ignoramos lo que sucedió durante estos años en las costas de Asia Menor, y si la Confederación cosechó entonces nuevas adhesiones en ese territorio), la alianza perdía parte de su utilidad –excepto para la ciudad hegemónica? Lo cierto es que fue «después de eso» –es decir, en alguna fecha entre el 474 y el 471– cuando los atenienses tuvieron que hacer frente a la primera defección, la de Naxos. Tucídides la toma como pretexto para desarrollar los motivos de la tensión que comenzaba a reinar entre los atenienses y sus aliados: entre tales motivos «contaban, sobre todo, los retrasos en el pago del *phoros* y en el envío de los barcos, y, en determinados casos, las deserciones: los atenienses eran muy estrictos en sus exigencias y, al emplear la coacción, se hacían insufribles a aquellas personas que no tenían la costumbre ni la voluntad de imponerse esfuerzos. De una u otra manera, los atenienses ya no ejercían su mando con el beneplácito de todos, ya no hacían las campañas en un plano de igualdad, y les resultaba fácil reducir a los disidentes: los responsables de esta situación eran los propios aliados. Pues, por esa irresolución a participar en las campañas, y para no alejarse de sus casas, la mayoría de ellos prefirió entregar dinero, en pago de la correspondiente cuota, en lugar de naves –y de esta suerte la flota ateniense crecía en importancia gracias a las sumas aportadas para los gastos por los aliados, mientras que ellos mismos, cuando hacían defección, se ponían en guerra sin contar con medios, ni con la práctica militar» (I, 99). Ahora aún estamos a comienzos de dicha evolución, pero la atmósfera descrita por estas palabras posee el mayor interés: ante la ausencia de un peligro inmediato, un buen número de aliados de Atenas revelaba la misma tendencia que habían manifestado los aliados peloponesios de Esparta: ¿para qué continuar? Pero las razones que habían tenido los espartiatas en el 478/7 para ceder ante sus aliados no aparecían en el caso ateniense: para Esparta, someterse a los aliados que no querían salir de su Peloponeso había constituido el único medio de mantenerlos a su lado; para Atenas, ceder a la primera defección habría supuesto consentir la dislocación de la liga y volver a su aislamiento. No cabía ni plantear el asunto, de manera que Naxos, «atacada, asediada y reducida, fue la primera ciudad aliada que se vio sojuzgada en contra de las reglas» –es decir, de los principios de autonomía y de igualdad formulados en el acta de fundación de la Confederación. Pero es verdad que ésta había sido jurada sin límite de tiempo...

¿Hay que poner en relación el ostracismo de Temístocles (probablemente en el 471/0) con ese deslizamiento de Atenas hacia métodos imperialistas? Es posible que así sea. Pero este incidente plantea otros problemas que luego abordaremos[70]: baste, por ahora, con haberlo mencionado en su lugar.

---

[70] *Infra*, p. 128.

Y regresemos a Asia. Si los desastres del 480-479 justifican la inercia persa de los siguientes años[71], y si esta inercia explica, a su vez, la poca actividad de la Confederación después de las primeras campañas de Cimón y, por tanto, el deseo de algunos aliados de liberarse de obligaciones que beneficiaban, sobre todo, a los atenienses, un renacimiento de la amenaza asiática, que se produjo en cierto momento entre el 469 y el 466, vino a reanimar el ardor de los confederados. Al mando de Cimón, la flota griega se concentró en Cnido, singló a lo largo de la costa meridional de Asia Menor, se apoderó al paso de la ciudad greco-licia de Faselis (que entró en la alianza) y sorprendió a las fuerzas persas en Panfilia junto a la desembocadura del río Eurimedonte; merced a dos combates, librados por tierra y por mar, los griegos obtuvieron una victoria que situaba a Cimón a la altura de los grandes vencedores de las Guerras Médicas.

Es probable que esta victoria adscribiese en la Confederación a una serie de ciudades que, desde Caria a la Eólida, aún no habían dado el paso. Pero este éxito restablecía también el mano a mano entre una Atenas en condiciones de reanudar el curso de sus operaciones propias y unos aliados a quienes, con estas operaciones, se corría el peligro de contrariar; es después de Eurimedonte cuando se fija la revuelta de Tasos (466/5), que Tucídides (I, 100) sitúa «en la misma época» en que se realiza un nuevo intento en la desembocadura del Estrimón; la lógica impone considerar esta operación como una de las causas de la defección de los tasios. Estableciendo en *Enneahodoi* («Nueve Caminos», solar de la futura Anfípolis) una colonia de 10.000 atenienses y aliados, Atenas ponía evidentemente sus miras en las riquezas mineras del Pangeo, cuya explotación proporcionaba a los tasios una buena parte de su prosperidad. No sabemos en qué fecha había entrado Tasos en la alianza ateniense; ahora decidieron abandonarla, a consecuencia de «una discrepancia sobre los mercados de la costa tracia y sobre las minas que explotaban en aquella comarca». Como en el caso de Naxos, los atenienses respondieron con la guerra: derrotada por mar, Tasos fue asediada y capituló al cabo de tres años (463): tuvo que derribar sus murallas, entregar su flota (en lo sucesivo será tributaria), pagar una indemnización y abandonar sus posesiones continentales, junto con sus minas. Fue un brillante triunfo ateniense –pero el triunfo de una política represiva, que venía a equilibrar el fracaso, cosechado entre tanto, de la propia operación que había provocado la defección de Tasos. Y es que, en efecto, desde *Enneahodoi* los atenienses habían comenzado a adentrarse en Tracia, pero «fueron destrozados en Drabesco, en territorio de los Edones, por el conjunto de los tracios, que interpretaban la fundación de *Enneahodoi* como un acto de hostilidad» (464).

Todo el episodio es sintomático del giro que había experimentado, con rapidez, la Confederación de Delos: las preocupaciones asiáticas se desvanecen; «tener los mismos amigos y los mismos enemigos», ciertamente,

---

[71] Nuestra ignorancia sobre la historia interna del Imperio aqueménida nos impide saber si hubo otros factores que también influyeron.

pero éstos habían de ser, cada vez más, «los de los atenienses», cuya hegemonía se ejerce atendiendo cada día menos a la eventualidad de combatir en nuevos Eurimedontes. Atenas descubre lo que es ser una potencia y también, algunas veces, el coste que puede suponerle continuar por esa vía. Del montón de ruinas dejadas por Jerjes, Atenas extrae aquel principio que Tucídides, más tarde, se dedicará a retrotraer hasta tiempos prehistóricos, a saber, que no hay más poderío que el otorgado por las reservas financieras, y que no se alcanzan reservas financieras sino mediante el dominio del mar; de ahí que la hipótesis según la cual sería en esta época (y no estrictamente en el 454/3, como, por lo general, se admite)[72] cuando los atenienses habrían transferido el tesoro federal desde Delos a Atenas no deja de poseer cierta verosimilitud, aunque no es demostrable. Los griegos se complacían en la dialéctica de lo «justo» y de lo «útil»: si ambos términos resultaban coincidentes, para los atenienses, cuando en el 478/7 habían recibido la hegemonía, en el momento presente lo «útil» prevalece sobre lo «justo», como Naxos y Tasos acaban de comprobar.

Ahora bien, durante el asedio Tasos habría solicitado el apoyo de Esparta (según Tucídides, I, 101): ¿sabían acaso los tasios que la amistad entre atenienses y espartanos, que estos últimos llegaron todavía a invocar para justificar su renuncia a la hegemonía, pertenecía ya al pasado?

IV.—ESPARTA, ATENAS Y LOS ASUNTOS PELOPONESIOS DEL 478 AL 462[73]

La época que acabamos de recorrer, navegando junto a los atenienses, debemos volver a examinarla centrados en la propia Grecia, pues el desa-

---

[72] *Infra*, p. 149 s.

[73] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12 y de las obras sobre Esparta citadas en la nota 15, véase:

Sobre Pausanias, Temístocles y los asuntos del Peloponeso (cuestiones inextricablemente ligadas): N. G. L. Hammond, art. cit., *supra*, nota 64; H. Schaefer, *s.v.* «Pausanias», *PW*, XVIII, 4, 1949, coll. 2571 ss.; M.E. White, «Some Agiad dates: Pausanias and his sons», *J.H.S.*, LXXXIV, 1964, pp. 140 ss.; A. Lippold, «Pausanias von Sparta und die Perser», *Rh. M.*, CVIII, 1965, pp. 320 ss.; C.W. Fornara, «Some aspects of the career of Pausanias», *Hist.*, XV, 1966, pp. 257 ss.; A. Blamire, «Pausanias and Persia», *G.R.B.S.*, XI, 1970, pp. 295 ss.; H. Honishi, «Thucydides' method in the episodes of Pausanias and Themistocles», *A.J. Ph.*, XCI, 1970, pp. 52 ss.; P. J. Rhodes,, «Thucydides on Pausanias and Themistocles», *Hist.*, XIX, 1970, pp. 387 ss.; A.J. Podlecki, «Themistocles and Pausanias», *R.F.*, CIV, 1976, pp. 293 ss.; H. D. Westlake, «Thucydides on Pausanias and Themistocles - a written source?», *Cl. Q.*, XXVII, 1977, pp. 95 ss.; H. Rohdich, «Der Feind im Innern (Zum Pausanias-Themistokles-Exkurs Thuk. 1. 128-138)», *Antike und Abenland*, XXX, 1984, pp. 1 ss.; L. Schumacher, «Themistokles und Pausanias. Die Katastrophe der Sieger», *Gymn.*, XCIV, pp. 218 ss.; R. J. Lenardon, «The chronology of Temistocles' ostracism and exile», *Hist.*, VIII, 1959, pp. 23 ss.; G. L. Cawkwell, «The fall of Themistocles», *Auckland Class. Essays press. to E.M. Blaicklock*, Auckland, 1970, pp. 39 ss.; J. F. Barret, «The downfall of Themistocles», *G.R.B.S.*, XVIII, 1977, pp. 291 ss.; J. L. O'Neil, «The exile of Themistocles and democracy in the Peloponnese», *Cl.Q.*, XXXI, 1981, pp. 335 ss.; M. Steinbrecher, *op. cit., supra*, nota 64; K. Adshead, *Politics of the archaic Peloponnese. The transition from archaic to classical politics*, Aldershot, 1986; W. G. Forrest, «Themistokles and Argos», *Cl. Q.*, n.s., X, 1960, pp. 221 ss.; M. Woerrle, *Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte von*

rrollo marítimo ateniense no constituye sino uno de los aspectos de una evolución compleja, que afecta también a Esparta y al Peloponeso, así como a las relaciones entre las dos ciudades hegemónicas, todo ello hemos de abordarlo aquí paralelamente.

La necesidad de proteger la cohesión de la Confederación peloponesia no había sido la única razón de la renuncia espartana a proseguir la guerra; sin duda, era la cohesión interna de la propia Esparta lo que se había visto en situación comprometida. La comunidad de espartiatas de pleno derecho no era tan numerosa como para permitirse la prolongación de unas guerras que se cobraban un tributo humano. Desconocemos cuántos espartiatas habían caído en los años 480-478; por pocas pérdidas que hubieran sufrido, su desaparición rebajaba aún más la minoría en que se encontraba esta clase social en relación al grupo de los periecos y, sobre, todo, de los hilotas: no era oportuno consentir que dicha relación todavía se deteriorase más. El envío de expediciones a lugares lejanos amenazaba, además, con debilitar el dominio de los espartiatas sobre Laconia y

---

Argos im 5. Jht. v. Chr., Diss., Erlangen, 1964; R.A. Tomlinson, *Argos and the Argolid from the end of the Bronze age to the Roman occupation*, Londres, 1972; Th. Kelly, «Argive policy in the fifth cent. B.C.», *Cl. Ph.*, LXIX, 1974, pp. 81 ss.; R. Flacelière, art. cit., *supra*, nota 57; J. R. Cole, «Cimon's dismissal, Ephialtes' revolution and the Pelop. wars», *G.R.B.SD.*, XV, 1974, pp. 369 ss.; C. Callmer, *Studien zur Geschichte Arkadiens*, Lund, 1943; R.T. Williams, *The confederate coinage of the Arcadians in the fifth cent. B.C.*, Nueva York, 1965; R. Sealey, «The great earthquake in Lacedaemon», *Hist.*, VI, 1957, pp. 368 ss.; G. Klaffenbach, «Das Jahr der Kapitulation von Ithome und der Ansiedlung der Messenier in Naupaktos», *Hist.*, I, 1950, pp. 231 ss.; G. Giannelli, «La terza guerra messenica e l'assedio di Itome», *Studi Calderini-Paribeni*, I, 1956, pp. 29 ss.; D. M. Lewis, «Ithome again», *Hist.*, II, 1953, pp. 412 ss.; D. W. Reece, «The date of the fall of Ithome», *J.H.S.*, LXXXII, 1962, pp. 111 ss.

Sobre la reforma de Efialtes (el personaje no es más que un nombre): M. Giffler, «The Boule of 500 from Salamis to Ephialtes», *A.J. Ph.*, LXII, 1941, pp. 224 ss.; G. de Sanctis, *Pericle*, Milán, 1944, caps. III-IV; C. Hignett, *A history of the Athenian constitution*, Oxford, 1952, caps. VII-VIII; R. Sealey, «Ephialtes», *Cl. Ph.*, LIX, 1964, pp. 11 ss.; K. J. Dover, «The political aspect of Aeschylus's Eumenides», *J.H.S.*, LXXVII, 1957, pp. 230 ss.; A. J. Podlecki, *The political background of Aeschylean tragedy*, Ann Arbor, 1966, cap. V; P. J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972, pp. 201 ss.; R. Sealey, «Ephialtes, eisangelia and the counci»l, *Studies McGregor*, Locust Valley, 1981, pp. 125 ss.; W. G. Forrest y D. L. Stockton, «The Athenian archons. A note», *Hist.*, XXXVII, 1987, pp. 235 ss. Diversos estudiosos estiman que la *isegoría*, *supra*, p., sólo se habría desarrollado después de Efialtes: *cf.* G. T. Griffith, Isegoria in the Assembly of Athens, en *Studies pres. to V. Ehrenberg*, pp. 115 ss. y A. G. Woodhead, «Isegoria in the Council of 500», *Hist.*, XVI, 1967, pp. 129 ss., pero *cf.* las dudas que hemos expresado en *Rev. Hist.*, CCXXXVIII, 1967, p. 396, n. 2.

Para el conjunto de la política ateniense de la época de Cimón vista desde un enfoque aristocrático y laconizante: Fr. Schachermeyr, *Die frühe Klassik der Griechen*, Stuttgart, 1966; F. Kiechle, «Athens Politik nach der Abwehr der Perser», *Hist. Ztschft.*, CCIV, 1967, pp. 265 ss.

Toda la cronología del período que ahora empieza es problemática: Ph. Deane, *Thucydides dates 465-431 B.C.*, Don Mills, 1972 (sobre ello M. Pierart, *Les Et. Class.*, XLVI, 1976, pp. 109 ss.); E. Bayer y J. Heideking, *Die Chronologie des perikleischen Zeitalters*, Darmstadt, 1975; J.H. Schreiner, «Antithukydidean studies in the Pentekontaetia», *Symb. Osl.*, LI, 1976, pp. 19 ss.; LII, 1977, pp. 19 ss.

Mesenia, regiones en las que los hilotas estaban al acecho de cualquier ocasión favorable a la insurrección. Por último –y tal vez por encima de todo– la prolongación del estado de guerra era nefasta para el mantenimiento de la austera disciplina social imperante entre los Iguales: la independencia adquirida por Pausanias, la corrupción por la que, en fecha indeterminada, fue condenado Leotíquidas –se corría el peligro de que tales ejemplos fueran contagiosos. La consagración a la causa común que Esparta vino mostrando en 480-478 no había dejado de entrañar una serie de riesgos para sí misma: su prolongación hubiera amenazado, en todos sus niveles, al frágil edificio de su poderío, y el abandono de la lucha constituía un acto de prudencia y sangre fría.

Una cordura y una sangre fría que, sin embargo, no fueron unánimes, pues la opinión pública parece haber estado, en principio, dividida. Diodoro (XI, 50), cuya cronología nunca es segura, fecha en el año 475/4 un debate en el curso del cual los espartanos más jóvenes habrían insistido en que se reanudara la guerra por mar quitándoles la hegemonía a los atenienses: debate sospechoso en cuanto a sus detalles, pero no respecto al fondo. No obstante, triunfó la voz de la prudencia y se renunció a esa peligrosa incitación, que respondía a la influencia de Pausanias.

Nos gustaría descubrir la relación entre este episodio y el fin de Pausanias, acerca del cual Tucídides realiza una larga digresión, llena, por lo demás, de inverosimilitudes (I, 128-134). Desde su primer paso por Bizancio, en el 478, el regente habría entablado relaciones epistolares con Jerjes, ofertándole nada menos que someter para él a toda Grecia... Exculpado de esta acusación la primera vez que fue llamado a Esparta, habría reemprendido luego sus intrigas desde la Tróade, en donde se había refugiado después de que Cimón hubiera puesto término a su segunda estancia en Bizancio. Fue llamado entonces (¿pero *cuándo*?) por segunda vez a Esparta: el hecho de que obedeciese la orden hace dudar de la realidad de su «medismo». Pero en este momento se inicia una singular partida, que enfrenta a Pausanias con sus adversarios de Esparta y que revela que Pausanias no carecía de apoyos: arrojado en prisión, fue sacado de la cárcel; se expuso a un proceso, pero no hubo acusadores; recuperó su puesto de regente y prosiguió su política personal, de la que afirma Tucídides que estaba basada en un llamamiento a los hilotas: «les prometía la libertad y el derecho de ciudadanía si se sublevaban junto con él y le ayudaban a ejecutar el conjunto de sus planes». Nadie puede pensar que Pausanias hubiera intentado «sublevar» a los hilotas, ¿pero cabe contradecir a Tucídides cuando asegura que tenía el proyecto de utilizarlos? Ahora bien, el propósito de Pausanias raramente podía ser otro más que el de reanudar la guerra marítima y, por tanto, no hay duda, el de dar a Esparta la flota que tenía, así como una categoría de ciudadanos inferiores (homólogos a los *thetes* atenienses) para formar como remeros. La operación habría supuesto una revolución, y los adversarios de las aventuras, partidarios del inmovilismo peloponesio, no podían consentirlo. Pero, ¿por qué habría sido preciso recurrir a oscuras maquinaciones para deshacerse del regente, si no fuera porque existía un bando detrás de sus

proyectos? Avisado de cuanto se tramaba, Pausanias buscó refugio en un santuario: se le encerró, en su interior, con paredes...

La eliminación de Pausanias (que recuerda la de su tío, Cleomenes I)[74] dejó a Esparta en poder de los prudentes, de los hombres oscuros de la *gerousía* y del eforado. Habrá que esperar a la guerra del Peloponeso para ver surgir de entre la grisalla espartana a algunas recias personalidades. Sin embargo, los acontecimientos iban a dar la razón a la prudencia, puesto que, hacia la época del asesinato de Pausanias, la Confederación peloponesia estuvo a punto de desmembrarse. Debemos hacer, aquí, un rodeo por Atenas.

La situación interior de Atenas es tan confusa ahora como la de Esparta. Que la mayoría de los ciudadanos fuera favorable al desarrollo marítimo y a la hegemonía, resulta evidente –¿pero qué significa el ocaso de Temístocles, del hombre que era, en suma, el artífice de los nuevos destinos atenienses? Al haber desaparecido Arístides de nuestras fuentes, después de haber desempeñado su papel de organizador de la nueva alianza, es probable que la pareja antitética Temístocles-Cimón encarne algún tipo de división entre la opinión pública ateniense –¿pero sobre qué puntos versaban las disensiones? Probablemente, sobre la actitud a adoptar respecto a Esparta; mientras Pausanias estaba vivo, se mantenía el riesgo de ver a Esparta volver a la carga, riesgo del que Cimón, sin duda, dada su laconofilia, se inclinaba a no hacer ningún caso. Tal vez, sobre el empleo de la hegemonía: ¿acaso Cimón no la estaba desviando de sus fines, poniéndola prioritariamente al servicio de los intereses atenienses? E indudablemente –¿pero además?– sobre la evolución de las instituciones atenienses. Cuando Aristóteles afirma que al día siguiente de la invasión de Jerjes Atenas conoció una reacción aristocrática que entregó la dirección de los asuntos públicos al Areópago, su propósito es dudoso. Pero las reformas del 462 demostrarán la existencia de un debate sobre la evolución de la *politeia* y que Cimón era hostil a esa evolución: de donde viene la tentación de concluir que Temístocles era partidario de ella. Pero cabe dudar que la suerte de Temístocles se decidiera precisamente por esa razón, pues la creciente impopularidad de nuestro personaje se debió, según podemos pensar, al hecho de que seguía siendo el hombre de las luchas y de los debates de 481-479, es decir, de una época ya superada, pero también al hecho de que su personalidad actuaba como freno al encanto de Cimón, el hombre de los nuevos tiempos. La exaltación de Salamina en los *Persas* de Esquilo (472) no salvó a Temístocles; en el 471/0 el *demos* condenó al ostracismo a quien había sido artífice de su salvación[75]. Conocemos demasiado mal el pensamiento y la política de Temístocles durante este último período de su carrera como para que se pueda, a partir de ese momento, emitir un juicio de conjunto sobre él: Temístocles sigue figurando, para nosotros, como el fundador del pode-

---

[74] *Supra*, p. 93.

[75] Es la fecha más probable, aunque no podemos probarlo: algunos la elevan al 474.

río naval ateniense, el vencedor en Salamina y el hombre de la hostilidad a Esparta; todo los demás son cuestiones sujetas a conjeturas. La desaparición del héroe caído dejó el campo libre a Cimón, a quien la victoria de Eurimedonte conduciría, algo más tarde, a la cúspide de su gloria[76].

No obstante, el ostracismo de Temístocles tuvo por resultado el surgimiento de una crisis, cuyos detalles son mal conocidos y cuya cronología está sujeta a conjeturas, aunque sabemos que sacudió con fuerza las estructuras de la hegemonía espartana en el Peloponeso. Efectivamente, nuestro exilado fue a establecerse en la ciudad más hostil a Esparta, en Argos[77]. Desde allí recorrió el Peloponeso para avivar el descontento contra los espartanos, y parece que no le costó demasiado trabajo: en el 471/0 los eleos decidieron regirse por una constitución democrática. Los espartiatas advirtieron el peligro y enviaron delegados a Atenas: éstos aseguraron que sus pesquisas respecto a las maniobras de Pausanias habían puesto al descubierto la complicidad en el «medismo» entre el rey espartano y Temístocles. Notoria calumnia, puesto que Temístocles y Pausanias, el ateniense que nunca cesó de predicar el recelo hacia Esparta y el espartiata que soñaba con recuperar la hegemonía que estaba en manos de los atenienses, eran las dos personas menos adecuadas para entenderse. Pero hubo atenienses proclives a escuchar tales acusaciones, y la mayoría de ellos no tuvieron reparo en condenar a muerte a Temístocles, declarado en rebeldía. No obstante, las intrigas del exiliado daban sus frutos: los tegeatas, así como algunos otros estados arcadios, se alejaron de Esparta y se aliaron con los argivos, pero los firmantes de esta coalición no pudieron evitar ser derrotados por los espartanos en Tegea (469?). La derrota provocó, parece ser, una revolución en Argos, de donde Temístocles se vio obligado a huir: convertido en un fugitivo de la justicia, perseguido por los espartiatas y los atenienses, decidió embarcarse; fue expulsado de Corcira, en cuyo puerto había hecho escala; se refugió en el Épiro en la corte de Admeto, rey de los molosos, y luego en Macedonia, desde donde acabó por tomar una nave hacia Asia, y allí fue recibido benignamente por el Gran Rey[78], el cual le hizo donación de algunas ciudades para asegurarle un subsidio en su vejez.

Una segunda coalición arcadia (¿entre 468 y 464?) exigió, sin embargo, un nuevo esfuerzo a los espartanos, que volvieron a triunfar en Dipea. Los arcadios, que no habían recibido ayuda del resto de la Confederación peloponesia (pero tampoco los espartiatas, dicho sea de paso), acataron de nuevo la obediencia. Fue un serio aviso para Esparta, que justificaba inclinarse a favor de la prudencia: después de Tegea y de Dipea, ya no habría en Esparta más partidarios de las aventuras marítimas.

---

[76] *Supra*, p. 124.

[77] Debe advertirse que Argos es democrática: *infra*, p. 416.

[78] ¿Jerjes o Artajerjes I? La tradición es demasiado incierta y contradictoria como para poder hacerse una idea firme sobre la fecha de la llegada de Temístocles a Asia y sobre su itinerario.

¿Significa eso que se habían resignado a la expansión ateniense? Ya hemos visto que, durante su asedio, los habitantes de Tasos habrían solicitado a los espartiatas que realizaran una diversión mediante la invasión del Ática. Esparta se hubiera mostrado dispuesta a hacerla (?), pero se lo habría impedido la catástrofe que les sobrevino. En efecto, en el año 464/3 un terremoto sacudió Laconia, «el más violento del que se guarda memoria», como dice Plutarco, lo que entra dentro de lo posible, incluso aunque no causara los 20.000 muertos que menciona Diodoro. A decir verdad, bastaba con que unos cuantos cientos de espartanos hubieran perecido en el seísmo para que la proporción en que se hallaban los Iguales frente al resto de la población quedara gravemente rebajada, y, por consiguiente, fuera alentada la propensión de los hilotas a la revuelta. Esto fue lo que sucedió: la insurrección estalló en Laconia, en donde fue rápidamente dominada, pero se extendió en especial entre los mesenios (que ya bullían, probablemente, desde los días de la batalla de Tegea) e incluso entre un cierto grupo de comunidades de periecos. Incapaces de plantar cara a los espartiatas en campo abierto, los mesenios se replegaron hasta las montañas de su país y se atrincheraron en el macizo del monte Itome. Puesto que el número de sus tropas era demasiado pequeño como para bloquear el Itome, los espartanos recurrieron a sus aliados: por una parte a los peloponesios, y sabemos casualmente que los eginetas y los mantineos acudieron a su llamada (del resto no hay noticia); pero Esparta solicitó también –lo que prueba cuán grave era la situación– la ayuda de los atenienses, apelando sin duda a la alianza del 481. La influencia ejercida por Cimón logró que la *Ekklesía* enviase cuatro mil hoplitas (¿comienzos del 462 o salieron ya en el 463?), pero las relaciones entre espartiatas y atenienses empeoraron rápidamente; no obstante la presencia de Cimón, los espartiatas parece que tuvieron miedo del «espíritu innovador», cuando no revolucionario *(neoteropoíía)*, de los atenienses, algunos de los cuales tenían, en efecto, más simpatías por los mesenios que por los espartanos. Con el pretexto de que sus servicios ya no eran necesarios, los atenienses fueron remitidos a casa, y regresaron a su patria con el sentimiento de haber sufrido una afrenta (finales del 462). La guerra mesénica duró varios años: fue, parece ser, en el 459[79], cuando los espartiatas acordaron con los irreductibles combatientes de Itome una capitulación, según la cual los rebeldes abandonarían por siempre el Peloponeso. Volveremos luego a ocuparnos de ellos.

Las consecuencias de este episodio fueron inmensas. En primer término, para Esparta: la comunidad de los Iguales quedaba de nuevo disminuida a raíz de esta guerra, en la que los peloponesios parecen haber mostrado poca pasión a la hora de socorrer a la ciudad hegemónica. La prudencia se imponía, por eso, más que nunca, y la historia de estos casi diez años explica el carácter timorato y veleidoso de la política espartiata

[79] Constituye un problema insoluble el saber si la insurrección duró de 464 a 459, de 468 a 459, o de 464 a 455.

durante los años sucesivos. –Para las relaciones entre Esparta y Atenas, a continuación: ya mediocres antes del contratiempo de Cimón, a raíz del mismo se echarían a perder por completo.– Pero tal situación no se habría producido sin un trastorno que ocurrió entre tanto en la política interior ateniense, y que se halla también en relación (ocasional, ya que no causal) con la expedición de Mesenia: es lo último que debemos examinar.

Efectivamente, cuando Cimón y sus hombres regresaron a Atenas en el otoño del 462, supieron que durante su ausencia se había llevado a cabo una revolución política. Ya hemos visto que el ostracismo de Temístocles tuvo, sin duda, ocultas intenciones institucionales, pero que resultaba imposible distinguirlas en el contexto del 471/0. Solamente a partir de los sucesos del 462 podemos arrojar luz sobre aquellos hechos: el debate concernía al Areópago. Clístenes no había introducido modificaciones en este consejo aristocrático, en el que residían de por vida los arcontes después de abandonar el cargo, y se había contentado con yuxtaponerle el Consejo democrático de los Quinientos. El conflicto entre ambos Consejos era inevitable, pero aparece oscurecido por la ignorancia en que nos encontramos acerca de las competencias del Areópago. Sin embargo, cuando Aristóteles dice que en el siglo VI el Areópago era «guardián de las leyes» y «vigilante de las instituciones», que «velaba por casi todos los actos más importantes de la vida política y enderezaba soberanamente a quienes habían cometido alguna infracción» *(Athen. Pol.*, 8, 4), parece que de ello podríamos concluir que una de sus principales funciones consistía en la vigilancia de los magistrados y, especialmente, en la recepción y la eventual solución de sus rendiciones de cuentas *(euthynai)*. Es decir, que en la medida en que las magistraturas superiores quedaban de hecho reservadas a los miembros de la aristocracia, su *finiquito* les era concedido (o denegado) por sus pares, sus «ancianos», cuya óptica no era necesariamente lo que habría adoptado una instancia democrática tal cual la *Boulé* de los Quinientos o la Heliea. El recuerdo, conservado asimismo por Aristóteles (25, 2), de demandas presentadas contra areopagitas en relación con sus funciones hace pensar que estas últimas no eran ejercidas a satisfacción de todos, que debía existir cierta connivencia entre magistrados y antiguos magistrados, y que una de las reivindicaciones populares debía de ser, si no la supresión del Areópago, al menos la transferencia de las *euthynai* a los Quinientos. El conflicto entre las fuerzas democráticas en ascenso, cuyo papel de motor del poderío naval ateniense les había dotado de una mayor conciencia y exigencias, y las fuerzas del conservadurismo aristocrático, a las que Clístenes había concedido un amplio espacio de la *politeia*. Entre estas dos tendencias, la posición de Cimón era ilógica, pues este hombre, que había conducido a la flota a tan grandes éxitos y convertido a los *thetes* en artesanos de la hegemonía marítima, no estaba dispuesto a extraer las correspondientes consecuencias políticas renunciando a los últimos privilegios que su clase debía a la anacrónica intangibilidad del Areópago. Con todo, su autoridad seguía siendo grande: acusado de corrupción por un joven principiante llamado Pericles, Cimón fue absuelto (463), y cuando llegó a Atenas la solicitud de los espartanos consiguió

incluso que fuera apoyada –aunque sólo después de un tumultuoso debate, del que se nos han conservado algunas voces. La desgracia de Cimón estribó en que la expedición de Mesenia, poco popular indiscutiblemente, fuera encima una expedición terrestre, pues, al llevar consigo a sus cuatro mil hoplitas, Cimón conducía fuera de Atenas a su mayoría... Sus adversarios no se equivocaron: la hora del asalto contra el Areópago había llegado (verano u otoño del 462); la acometida fue capitaneada por Efialtes. La reforma que lleva su nombre es incierta en la medida en que no están claros los poderes del Areópago, pero si aquéllos consistían esencialmente en la vigilancia de la actividad de los magistrados, en la recepción de sus rendiciones de cuentas y en los procesos que podían derivarse, fueron evidentemente tales competencias las que se le arrebataron para ser transferidas, según Aristóteles, parte a los Quinientos, parte a la *Ekklesía*, parte a la Heliea. Los detalles de este reparto son inciertos, pero como sucede que la reforma de Efialtes pone sustancialmente término al conflicto latente entre el Consejo aristocrático y el Consejo democrático, es probable que la *Boulé* de los Quinientos fuera la principal beneficiaria de la operación y que las *euthynai* se practicara, en lo sucesivo, ante la misma (los tribunales populares de la Heliea, que en el siglo IV juzgarán los procesos por rendición de cuentas, en principio sólo fueron una instancia de apelación); el Areópago, que conserva únicamente la jurisdicción sobre los crímenes de sangre y sobre las cuestiones de derecho sagrado, se eclipsa desde ahora en la vida política ateniense, que se adentra en la «democracia pura»[80]. Y es que, en efecto, a partir de la reforma del 462/1 podemos fechar el comienzo de la auténtica democracia ateniense: el privilegio de acceder más ricos, pero el control popular al que en adelante quedan sometidos viene a privarles de los últimos vestigios de su independencia política. La aristocracia ateniense, que todavía retenía la riqueza y la tradición de los asuntos públicos, ya no podrá seguir ejerciendo su influencia sino en la medida en que consienta no entrar en contradicción con la voluntad popular –o en que tenga la destreza de guiar la voluntad popular...

Ésta fue la revolución que Cimón encontró ya culminada a su regreso de Mesenia. ¿Intentó ir contra corriente? Es posible: pero el fracaso de su política espartana había acabado por dejarle sin su público, y a principios del 461 fue condenado al ostracismo. Su desaparición dejó también el campo libre a los adversarios de Esparta, que no habían de tardar en conseguir la ruptura de la alianza[81]. En cuanto a Efialtes, fue asesinado poco después de sus reformas, sin que podamos saber si existe una relación (¿de causa, o de consecuencia?) entre este homicidio y el ostracismo de Cimón.

---

[80] Se atribuye también, por lo general, aun cuando no existe la certeza, a la reforma de 462/1, la institución de la acción de ilegalidad *(graphe paranomon)*, que permitía a cualquier ciudadano constituirse en parte contra toda propuesta legislativa que le pareciera contraria a la legislación existente.

[81] *Infra*, p. 138.

Complejo período, pues, el que transcurre del 478 al inicio del 461, y período, además, crucial, en el que todo se implica en numerosas derivaciones: la cuestión de la hegemonía; la potencia de Esparta, vinculada a su repliegue en el Peloponeso; la de Atenas, a su desarrollo talasocrático; la alternativa entre la eventual complementariedad y la eventual oposición de ambos sistemas; la apertura democrática de Atenas; el afianzamiento de Esparta en su tradición, que toma visos cada vez más oligárquicos. De estas distintas facetas, que, como hemos visto, son inmediato resultado de los confusos avatares del reflujo persa, no hay ninguna que no se encuentre, en cierto modo, ligada a todas las demás. El año 462/1, finalmente, resuelve las incertidumbres desde el momento en que traza los contornos y las tendencias internas de estas dos constelaciones cuyo enfrentamiento va a dominar, con más o menos constancia, los años venideros del siglo V.

TERCERA PARTE

EL IMPERIALISMO ATENIENSE HASTA EL INICIO DE LA GUERRA DEL PELOPONESO

CAPÍTULO PRIMERO

EL PRIMER CONFLICTO ENTRE LOS ATENIENSES Y LOS PELOPONESIOS Y LA SITUACIÓN ORIENTAL DE 461 A 445

Del 478 al 462/1 las consecuencias de la invasión de Jerjes habían conducido a Atenas y Esparta a separarse una de otra, y los atenienses extendieron su hegemonía marítima mientras que los espartanos se replegaban exclusivamente sobre su hegemonía peloponesia. Esa especie de reparto del mundo griego balcánico y egeo había originado, necesariamente, una latente desconfianza entre ambas ciudades, en el curso de la cual una de ellas tomaba la delantera en tanto que la otra giraba su timón hacia el pasado. La evolución democrática de Atenas, con la reforma de Efialtes y la evicción temporal de Cimón, conducirá, en las circunstancias presentes, a la ruptura: durante quince años, Atenas, Esparta y sus respectivos aliados van a chocar en una serie de confusos conflictos que, a determinados efectos, son una prolongación de aquellos otros que habían desgarrado a Grecia antes de la invasión persa. Pero Atenas ya no sigue teniendo el papel de ciudad modesta y forzada a la defensiva que había asumido en el cambio del siglo VI al V: su expansión desencadena en el seno civil una serie de energías algo desordenadas que no sólo la convertirán en un estado agresivo de cara a sus vecinos de Europa, sino que simultáneamente la empujarán a embarcarse en peligrosas aventuras orientales. El sofoco llegará en seguida, así como la necesidad de trazar un límite y obtener el balance. Tratemos de enfocar con cierta claridad este período, todavía más complejo que el anterior.

I.–LA RUPTURA ENTRE ATENAS Y ESPARTA Y LA INVERSIÓN DE LAS ALIANZAS (462/1)[82]

Hemos presentado, líneas atrás, el ostracismo de Cimón como una consecuencia de la reforma de Efialtes, cosa que fue realmente, y hemos

[82] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en nota 12, véase: R. Meiggs, *The Athen. empire,* cap. 6; C. A. Powell, «Athen's difficulty, Sparta's

anunciado la ruptura con Esparta como una consecuencia del ostracismo de Cimón; sin embargo, esta última correspondencia no es segura. Para Tucídides (que ignora el ostracismo), fue la reexpedición de los atenienses de Mesenia lo que provocó la ruptura de la alianza espartana (I, 102, 4), mientras que para Plutarco (que ignora la ruptura), esa misma reexpedición trajo como consecuencia el ostracismo de Cimón *(Cimón,* 17, 2). Es probable que ambos sucesos fueran casi contemporáneos: tal vez Cimón llegó aún a asistir al desmoronamiento de su política laconófila, y fue quizá por haber intentado impedir este hecho por lo que debió tomar el camino del exilio.

La anulación de la alianza espartana estuvo inmediatamente acompañada por sendas alianzas atenienses con los argivos y los tesalios. La hostilidad que enfrentaba a Argos con Esparta bastaría para justificar su acercamiento a Atenas. Pero esta alianza encerraba también, sin duda, un punzón que apuntaba a Corinto: las relaciones argivo-corintias eran mediocres, y una reciente victoria de Argos sobre Micenas no debió de haberlas mejorado; en cuanto a las relaciones entre atenienses y corintios, comenzaban igualmente a deteriorarse: los corintios habían tratado de obstaculizar el regreso de los atenienses desde Mesenia, y no tardaremos en ver a ambas ciudades violentamente enfrentadas. Aislada en el Peloponeso, y por añadidura con un régimen democrático, Argos tenía que aprovechar la ocasión para salir de la cuarentena en que se hallaba confinada a causa de su neutralidad en el 480. Las *Euménides* de Esquilo (importante documento para los sucesos del 462/1) sugieren que la iniciativa partió de Argos y que Delfos tal vez no fue ajeno a este acercamiento, así como al que se produjo, contemporáneamente, entre Atenas y los tesalios. Aunque, por este lado, las cosas nunca están claras; no obstante, recordemos que a partir del 479, sin duda[83], los atenienses habían hecho borrón y cuenta nueva con el medismo de los tesalios pero que a su vez los espartiatas habían enviado una expedición a Tesalia dirigida por Leotíquidas (mas, ¿cuándo y por qué?). Continuamente divididos, lo cierto es que no existió unanimidad entre los tesalios a la hora de entrar en la alianza ateniense.

Y así, veinte años después de la campaña de Jerjes, Atenas rompió con su «compañera de yugo» para unirse con dos Estados que, de forma pasiva o activa, se habían hecho cómplices del Bárbaro. Y, diez años des-

---

opportunity; causation and the Peloponnesian war», *A.C.,* XLIX, 1980, pp. 87 ss.; D. M. Lewis, «The origins of the first Peloponnesian war», *Studies McGregor,* Locust Valley, 1981, pp. 71 ss. Sobre Argos, *vid.* los trabajos de M. Woerrle y de A.J. Podlecki citados *supra,* nota 73. Además: J. H. Quincey, «Orestes and the Argive alliance», *Cl. Q.,* n.s., XIV, 1964, pp. 190 ss. Sobre Tesalia: M. Sordi, *op. cit., supra,* nota 30.

Sobre los comienzos de Pericles (que son objeto de interpretaciones extremadamente divergentes y todas ellas, necesariamente, frágiles): R. Sealey, «The entry of Perikles into history», *Hermes,* LXXXIV, 1956, pp. 234 ss., y la bibliografía periclea citada *infra,* nota.

La segunda parte del libro de D. Kagan, *The outbreak of the Peloponnesian war,* Ítaca-Londres, 1969, está consagrada al período 461-446.

[83] *Supra,* p. 114.

pués del ostracismo de Temístocles, la ciudad hacía suya la política defendida por el hombre enviado al destierro...

¿Tenía acaso Temístocles un sucesor en Atenas? En la medida en que la reforma democrática, el ostracismo de Cimón y la política antiespartana no constituyen sino manifestaciones diversas de una misma tendencia, es más o menos cierto que el conjunto de estas decisiones puede ser atribuido a la figura de Efialtes, incluso aunque nuestro hombre cayera asesinado antes de la ruptura con Esparta (?). Pero, ¿y después de la desaparición de Efialtes? La historia ateniense de los años sucesivos es extremadamente anónima, y bastante desordenada, además, para que pueda pensarse en la existencia de alguna personalidad de talla que lograra situarse de golpe como guía del *demos* siguiendo las vías abiertas en 462/1. Sin embargo, esta es la época en que Pericles hizo sus primeras armas; nacido hacia 495-490, acusador de Cimón en el 463, asociado por determinadas fuentes a la reforma de Efialtes, el hijo de Jantipa, sobrino nieto de Clístenes por parte de madre, había comenzado verdaderamente su carrera marchando por la estela de Efialtes y quizá ya de Temístocles (había sido corego de *Los Persas* en el 472 y Tucídides lo considera de modo evidente como el continuador del vencedor de Salamina). Pero el silencio que, durante años aún, rodeará su nombre, hace pensar que estaba lejos de disfrutar ya entonces de la autoridad de que gozará más tarde. Pericles sólo se halla, en el 461, en sus años de aprendizaje, y antes de señalar el inicio en tal momento de la era periclea (por no hablar del «siglo de Pericles»), no estará nada mal que a las distintas iniciativas atenienses, afortunadas o no, sigamos respetándoles el anonimato que les imponen nuestras mejores fuentes.

II.—ATENAS Y MÉGARA. LOS PRIMEROS PASOS DE LA EXPEDICIÓN DE EGIPTO[84]

Pero ruptura no significaba guerra: el primer choque entre atenienses y espartiatas no se producirá sino algunos años más tarde. Por ahora, surge la *impresión* de que los atenienses van a coger por los pelos las ocasiones de liberar sus energías disponibles, y lo harán de manera tan desordenada, e incluso tan contradictoria, que resulta dudoso que todo ello pudiera ser resultado de un programa sensatamente trazado; ¿no se trataría, más bien, de dos programas, entre los cuales no se sabe cómo elegir?

---

[84] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general mencionadas en la nota 12, *vid.*: R. Meiggs, *The Athen. empire,* cap. 6 y p´p. 473 ss. Sobre Mégara: R. P. Legon, *Megara. The political history of a Greek city-state to 336 B.C.,* Cornell Univ. Press, 1981. Sobre la expedición de Egipto: D. Mallet, *Les rapports des Grecs avec l'Egypte de la conquête de Cambyse à celle d'Alexandre,* El Cairo, 1922; H. D. «Westlake, Thucydides and the Athenian disaster in Egypt», *Cl. Ph.,* XLV, 1950, pp. 204 ss.; J. Barns, «Cimon and the first expedition to Cyprus», *Hist.,* II, 1953, pp. 163 ss.; J. Scharff, Die erste ägyptische Expedition der Athener. Ein Beitrag zur Geschichte der Pentekontaetie, *Hist.,* IV, 1955, pp. 308 ss. (sitúa el comienzo de la expedición en 462); P. Salmon, *La politique égyptienne d'Athènes (VIe-Ve s. av. J.-C.),* Bruselas, 1965.

La alianza entre Atenas y Argos sugirió a los megarenses, que estaban en guerra entonces con los corintios por unas cuantas fanegas de tierra, romper ellos también con Esparta para entrar en la alianza ateniense. El territorio de Mégara cortaba el istmo de Corinto y poseía un puerto sobre cada golfo; los atenienses ocuparon el puerto occidental, Pagas, haciéndose así con una fase fuera del Egeo; en cuanto al puerto del golfo sarónico, Nisea, lo unieron a Mégara mediante una doble muralla, primer ejemplo de esa política de «Largos Muros» de la que pronto volveremos a ocuparnos. Los Largos Muros megarenses no sólo interceptaban la única ruta en condiciones existente entre el Ática y el Peloponeso, sino que además aseguraban las comunicaciones marítimas entre Atenas y Mégara. «Esto constituyó –escribe Tucídides– una de las causas no menos directas de la viva hostilidad de los corintios frente a los atenienses» (I, 103, 4). De hecho, aquella hostilidad databa de las discusiones de 480-79, y la expansión naval ateniense no había servido más que para reforzarla: la consciencia de que ello existía en Atenas debió de hacer que se acogiera favorablemente la petición megarense, y la alianza con Mégara, que situaba a los atenienses en el golfo de Corinto, venía a consagrar la ruptura entre las dos grandes ciudades marítimas (461/0?). Algo más tarde, los atenienses aún habrían de consolidar sus posiciones en el golfo de Corinto apoderándose de Naupacto, en la Lócrida occidental, e instalando allí a los mesenios que habían abandonado el Peloponeso a resultas de su capitulación[85].

Si la cronología relativa de Tucídides es correcta, fue entonces cuando los atenienses fueron captados por una llamada de los egipcios. A raíz del asesinato de Jerjes (465), se produjo una crisis sucesoria que acabó colocando en el trono al joven Artajerjes I (Artakhshathra). Esta crisis, que desencadenó disturbios en Asia, particularmente en Bactriana, provocó asimismo una nueva rebelión en Egipto, en la parte occidental del delta, que sin duda empezó en el 463: fue un levantamiento popular, dirigido contra el fisco persa, y al que un jefe libio, Inaro (Inheru), supo encaminar hasta el triunfo (batalla de Papremis, en donde resultó muerto el sátrapa Aquemenes). ¿Temía Inaro lo que sucediera después de su victoria? Solicitó la ayuda de los atenienses, quienes, según Tucídides, navegaban en ese instante rumbo a Chipre con 200 barcos atenienses y aliados[86], y aceptaron prolongar el crucero hasta Egipto[87]. Se considera, en

---

[85] *Supra,* p. 130. A partir de ahora, ¿trataron los atenienses de extender su influencia aún mucho más lejos en dirección oeste –hasta Sicilia? *Vid.* más abajo la nota 89 (nota adicional).

[86] No se sabe nada, por lo demás, sobre esta expedición, sugerida indudablemente por las dificultades persas en aquellos instantes. Parece poco aconsejable retrotraerla al año 463, atribuirla a Cimón y convertirla en ocasión de la reforma de Efialtes: para mejor proveer, digamos que la interpretación que vincula la reforma al asunto de Mesenia y fija el comienzo de la expedición de Egipto en el 460 únicamente es más plausible.

[87] Resulta imposible saber si las 200 trirremes abandonaron Chipre para dirigirse a Egipto, como parece deducirse de Tucídides, o si de aquel efectivo no fueron destacadas más que 40, como afirma Ctesias a partir de informaciones persas. Cabría pensar que ese grupo de 40 navíos fueron las fuerzas que los atenienses dejaron en Egipto después de la toma de Memfis.

general, que fue la perspectiva de echar mano al trigo egipcio lo que les determinó a dar semejante paso; puede ser, pero dejando a un lado que no está demostrado que la dominación persa impidiera a los griegos comprar trigo en Egipto, ¿no era motivo suficiente la posibilidad de contribuir a la restauración de un Egipto independiente y al desmantelamiento del Imperio Persa? En Grecia el comercio sigue más bien a la política, no la precede...Sea como fuere, la flota griega avanzó hasta Memfis y se apoderó de la villa, a excepción de la ciudadela: que, de este modo, los atenienses se hubieran «convertido en dueños de Egipto» (Tucíd., I, 109) sólo podría entenderse si se refiere al Bajo Egipto. Desconocemos, por desgracia, cuanto sucedió entre esta brillante entrada y la catástrofe que, seis años más tarde, debía rematar la expedición[88].

De esta forma, menos de dos años después del ostracismo de Cimón y del asesinato de Efialtes, Atenas estaba simultáneamente embarcada en las dos clases de política que aquellas personas habían encarnado. Afrontar al mismo tiempo tanto al Imperio Persa como a los peloponesios suponía, sin embargo, entablar un juego lleno de riesgos[89].

---

[88] *Infra*, p. 149.

[89] NOTA ADICIONAL: *El problema del inicio de la política occidental de Atenas*. Solamente a partir de los años 446-443, con la fundación de Turios (*infra*, p. 253), es cuando tenemos la *certidumbre* de una política ateniense en dirección al occidente italo-siciliota. Con anterioridad a tales fechas, nos movemos en el terreno de una serie de hipótesis que, a los ojos de algunos, están consideradas como verdades. Tales hipótesis se fundamentan en inscripciones, cuyas dataciones son objeto de controversia, y en textos tardíos. Las inscripciones son, por un lado, la alianza establecida entre Atenas y la ciudad élima (*infra*, p. 314) de Egesta (o Segesta), en Sicilia occidental; de otro, las alianzas de Atenas con Regio y Leontinos. El tratado con Egesta estaba fechado, en la misma estela, mediante el nombre de un arconte del que sólo subsisten las dos últimas letras: ...ON. En principio se había restituido el nombre de Aristón, puesto que el año en que ejerció el cargo, el 454/3, es aquel en que hubo una guerra entre Egesta y Selinunte (Diod., XI, 86, 2), con motivo de la cual Egesta habría solicitado la ayuda de Atenas. Luego, una revisión de la piedra ha llevado a preferir el nombre de Habrón, arconte en el 458/7. Los tratados con Regio y Leontinos están sólo atestiguados en el arcontado de Apseudes, en el 433/2; pero, como el encabezamiento que proporciona esta fecha fue vuelto a grabar, en lo que concierne a Regio, sobre un espacio previamente picado, y por una mano a la que se considera más reciente que aquella que grabó el resto del texto, generalmente se admite que el acto diplomático de 433/2 constituiría la renovación de un tratado más antiguo. Como, por otra parte, parece *a priori* poco verosímil que la lejana Egesta hubiera pedido auxilio a los atenienses si aquéllos no hubieran estado ya presentes en Occidente, y es también poco plausible que los atenienses hubieran sido capaces de aliarse con Eges sin haberles antes asegurado el paso del estrecho de Mesina, algunos historiadores han deducido que la primera alianza con Regio, ciudad que era la llave del estrecho, sería anterior a la alianza con Egesta y podría remontar a las inmediaciones del 460, es decir, a la época de que tratan nuestras anteriores páginas. Con esta interpretación de las inscripciones se han confrontado una serie de textos, que no aportan ninguna certeza cronológica. Justino (IV, 3, 4-5) evoca una expedición ateniense capitaneada por Lampón (conocido por haber sido, *más tarde*, uno de los responsables de la fundación de Turios), la cual habría ido a socorrer a Catania (a la que se considera como aliada de Regio); y Timeo (fr. 98, Jac.) menciona una campaña siciliana del estratego Diótimo (conocido por haber sido, *más tarde*, uno de los comandantes de la flota ateniense enviada en ayuda de Corcira en el 433/2: *infra*, p. 269), y una vez finalizada esta campaña habría seguido hasta Nápoles. Diótimo habría combatido, según Timeo, contra los indígenas sícu-

III.–LA GUERRA EN GRECIA HASTA LAS BATALLAS DE TANAGRA Y DE ENÓFITA (459-457)[90]

Nada hay más oscuro que los años subsiguientes a la instalación de los atenienses en la Megárida. Mientras Esparta optó por no intervenir, no

---

los; pues bien, como después veremos *(infra,* p. 227), fue durante los años que suceden a la caída de las tiranías de Occidente, entre 460 y 450, cuando el sículo Ducetio edificó una especie de reino, a expensas parcialmente de las ciudades griegas, y sería para contrarrestar esa amenaza por lo que Catania, apoyada por Regio, habría recurrido a los atenienses. Éstos (el propio Pericles, se dice a menudo) habrían vislumbrado en la situación siciliota de aquellos años la ocasión propicia para alojar los intereses políticos y frumentarios de su ciudad en el mundo occidental. Finalmente, tendríamos datos numismáticos (presencia de numerario ateniense de este período, influencias áticas sobre determinadas amonedaciones occidentales) que confirmarían tal reconstrucción, dentro de cuya perspectiva sería necesario situar también el establecimiento de Atenas en el golfo de Corinto (Pagas, Naupacto).

Esta visión de los comienzos de la política occidental de Atenas, cuya base documental es frágil, ha sido atacada. La datación del tratado con Egesta en el 458/7 ha sido puesta en entredicho a partir de criterios paleográficos y diplomáticos; la repetición del encabezamiento del tratado con Regio (cuyo tipo de escritura no implicaría necesariamente una fecha diferente a la que se asigna al resto del texto, ni mucho menos una fecha casi treinta años posterior) no tendría nada que ver con la «renovación» de un tratado formalmente cerrado «para la eternidad» *(es aidion)* y que habría sido jurado en el año 433/2 por primera y única vez; es precisamente en el año 433/2 cuando poseemos la única mención fechada de Diótimo, el cual, se dice, pudo perfectamente seguir desde Corcira a Sicilia; es en el 422 cuando el ateniense Féax fue enviado a Sicilia para tratar de recoger algunas alianzas en la isla *(infra,* p. 314), y el año siguiente, que conoció un arconte terminado en ON (Aristión), podría ser el del tratado con Egesta; la documentación numismática, que jamás puede datarse con precisión, es equívoca. Por último, parece poco plausible que, en el momento en que comienzan las hostilidades peloponesias y la expedición a Egipto, Atenas creyera que podía asimismo probar fortuna en Occidente a partir del 460, aproximadamente.

Uno y otro sistema implican posiciones metodológicas y concepciones históricas muy diferentes, y entre ellas no parece que hoy sea posible zanjar definitivamente la discusión: es la razón por la que hemos separado aquí este problema del contexto general. El lector encontrará las últimas ediciones de los documentos epigráficos en Bengtson, *Staatsverträge,* II, n.° 139 (Egesta), 162 y 163 (Regio y Leontinos), y en Meiggs-Lewis, n.° 37, 63 y 64. Para el estado más reciente del debate y toda la bibliografía anterior, véase *La circolazione della moneta ateniese in Sicilia e in Magna Grecia = Atti del I convegno internaz. di Studi Numismatici 1967,* Roma, 1969, en donde la cronología alta es principalmente defendida por S. Consolo-Langher y por E. Lepore, la baja por H. B. Mattingly. Además: J. D. Smart, «Athens and Egesta», *J.H.S.,* XCII, 1972, pp. 128 ss.; E. Ruschenbusch, «Die Verträge Athens mit Leontinoi und Rhegion vom J. 433/2», *Ztschr. f. Pap. u. Epigr.,* XIX, 1975, pp. 225 ss.; T. E. Wick, «A note on the Athen-Egestan alliance», *J.H.S.,* XCV, 1975, pp.186 ss.; íd., «Athens alliances with Rhegion and Leontinoi», *Hist.,* XXV, 1976, pp. 228 ss.; H. B. Mattingly, «The alliance of Athens with Egesta», *Chiron,* XVI, 1986, pp. 166 ss. (la rebaja, decididamente, al 418/7).

[90] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase P. Cloché, «La politique extérieure d'Athènes de 462 à 454 av. J. C.», *A. Cl.,* XI, 1942, pp. 25 ss., 213 ss.; F. R. Wüst, «Zum Problem "Imperialismus" und "machtpolitisches Denken" im Zeitalter der Polis», *Klio,* XXXII, 1932, pp. 76 ss.; R. Meiggs, *The Athen. empire,* cap. 6. Sobre los Largos Muros: Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque,* París, 1974, pp. 48 ss.

Sobre los asuntos de Grecia central, *vid.* las obras de P. Cloché y M. Sordi citadas en la nota 30, así como J. A. O. Larsen, *Greek federal States,* Oxford, 1968, pp. 32 ss. y 122 ss.; R. J. Buck, «The Athenian domination of Boeotia», *Cl. Ph.,* LXV, 1970, pp. 217 ss. Un

cabe hablar propiamente de una guerra entre los atenienses y la Confederación peloponesia: en principio fue sólo a determinadas ciudades *marítimas* de la Confederación (Corinto, Epidauro, Egina) a las que los atenienses hicieron frente, y en circunstancias tales que sugieren que su objetivo y el de los argivos consistía en eliminar la influencia corintia y espartiata de la península argólica y del golfo sarónico. Fueron combates con éxitos repartidos: derrotados por tierra en Halias, los atenienses vencieron por mar en Cecrifalea (459/8). Pero fue el ya viejo conflicto entre Atenas y Egina, adormecido desde las vísperas de Salamina, el que adquirió cada día mayor incremento.

Desde luego, los eginetas no habían aplaudido el desarrollo marítimo de sus viejos enemigos: la relación de fuerzas, que les había favorecido antes del 481, se había modificado en perjuicio de los insulares. Durante todo el tiempo que los atenienses sólo habían hecho valer su superioridad en Tracia o en las costas de Asia Menor, los eginetas habían podido rumiar su mal humor en silencio; pero ahora que Atenas, unida a Argos y a Mégara, cerraba sus tenazas sobre ellos, su actitud ya no era la misma. Además, si antaño los corintios habían apoyado a los atenienses contra Egina, en la actualidad no sucedía así: era preciso unirse. Se trata, por tanto, de una «guerra sarónica» lo que define esta primera fase del conflicto –aunque la guerra tuviera, tal vez, lejanas repercusiones, puesto que los eginetas eran los únicos griegos de Europa con instalaciones en la factoría «internacional» de Náucratis, en Egipto... Si las luchas entabladas durante estos años tienen un trasfondo económico (cosa que jamás sabremos), éste podría ser el caso de la guerra eginética, pero hay que ser muy prudente en el tema.

También en el año 459/8 los atenienses obtuvieron una victoria naval sobre los eginetas y sus aliados (Corintio y Epidauro); desembarcaron en la isla y pusieron asedio a la ciudad, cerco que ni siquiera levantaron cuando se produjo una diversión corintia en la Megárida: las fuerzas de reserva atenienses acudieron con rápidez a Mégara y derrotaron allí por dos veces a los corintios (Tucíd., I, 105-109).

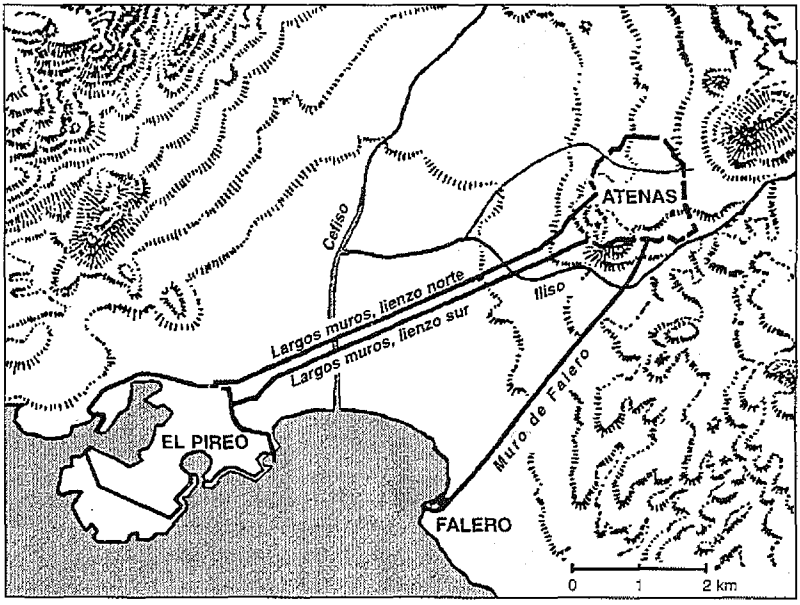
Año repleto, para Atenas, el de 459/8 –y año costoso: se ha encontrado la lista de muertos de la tribu Eréctida, «caídos durante la guerra en Chipre, en Egipto, en Fenicia, en Halias, en Egina, en Mégara, este mismo año»[91], suman 186. Si cada tribu perdió igual número de hombres, supone un alto desgaste.

Los combates celebrados ante Mégara habían demostrado la eficacia de los Largos Muros que fueron allí construidos por los atenienses: «Hacia la

---

documento de interpretación incierta (¿a fechar antes de Tanagra, o después de Enófita?) lo constituye un tratado entre Atenas y una parte de la Anfictionía: véase Tod, I, n.° 39 (no está recogido por Meiggs-Lewis) = Bengtson, *Staatsverträge*, II, n.° 142, y las discusiones *apud* B. D. Meritt, «Athens and the Amphictionic league», *A.J. Ph.*, LXXV, 1954, pp. 369 ss. y M. Sordi, «La posizione di Delfi e dell'Anfizionia nel decennio tra Tanagra e Coronea», *R.F.*, LXXXVI, 1958, pp. 48 ss.

[91] Las fuentes literarias desconocen lo que sucediera en Chipre y en Fenicia.



Las fortificaciones de Atenas

misma época –prosigue Tucídides– los atenienses comenzaron la construcción de los Largos Muros que van desde la ciudad hasta el mar; uno de ellos termina en Falero, el otro en el Pireo.» Es un rasgo distintivo de la época, esta práctica de acondicionar tales corredores fortificados entre ciudades y puertos, en Mégara, en Atenas y, hacia las mismas fechas sin duda, entre Corinto y su puerto occidental de Lequeo: hasta entonces, las guerras entre ciudades habían sido, principalmente, guerras terrestres, realizadas con lentos efectivos de hoplitas que se enfrentaban en campo abierto; pero la estrategia naval ateniense es un desafío a la tradición hoplítica: tanto para los atenienses, como para sus amigos y como para sus enemigos, los Largos Muros garantizan la existencia entre la ciudad y el puerto de una comunicación constante y segura, que ninguna tropa terrestre podría cortar; el desarrollo naval ateniense impone la primacía de la guerra por mar –tan sólo los espartanos tardarán todavía medio siglo en darse cuenta de aquella evidencia. Para la propia Atenas, la construcción de los Largos Muros, que serán terminados a fines del 457, se sitúa en la línea de la política temistoclea. Gracias a que fortificó tanto la ciudad como el puerto, Temístocles había tomado urgentes precauciones en un instante en que ninguna amenaza inmediata planeaba sobre el Ática. Sin embargo, esta amenaza surge a partir del 461: al interceptar la principal ruta del Peloponeso, los Largos Muros podían pasar por hacer el papel de un atrincheramiento avanzado,

aunque insuficiente. El ataque corintio de 459/8 contra Mégara había constituido una brusca alerta y era apremiante completar el dispositivo mediante la unión de Atenas con sus puertos, tanto más cuanto que el Peloponeso no era el único sector por donde una amenaza podría sorprender al Ática. La construcción de los Largos Muros atenienses hacía de Atenas un baluarte cerrado, inexpugnable y con salida al mar; y esta realidad se refleja desde ahora en una doctrina político-estratégica a partir de la cual la propia existencia de Atenas se vería subordinada a su dominio exclusivo sobre el mar, es decir, al carácter absoluto de su hegemonía sobre la Confederación de Delos. Esa será la doctrina de Pericles en 432/1[92] –pero de ello no cabría deducir (ni del hecho de que Pericles será, después de 455, el promotor de la construcción de un tercer muro, para reforzar el dispositivo) que Pericles fuese, en el 458, el autor de un programa que ninguna fuente le atribuye expresamente y cuya necesidad se imponía por sí misma.

Mientras Egina se encontraba sitiada y los atenienses construían apresuradamente los Largos Muros, los espartanos hacían por fin su aparición –en el inesperado escenario (para nosotros) de Grecia occidental y en condiciones misteriosas: en Tucídides el episodio figura sin conexión con ningún otro, y nuestro historiador ha pasado por alto un eslabón que resulta difícil restituir (I, 107 s.). Según Tucídides, los espartiatas habrían acudido con sus aliados (fue decidida, por tanto, la guerra federal) para ayudar al minúsculo pueblo de los dorios de la Dórida, atacados por los focidios: en el contexto del momento, el pretexto parece pobre, y algunos otros textos sugieren que se trataba, por una parte, de una crisis en el seno de la Anfictionía Délfica, que estaba dominada entonces por los focidios y los tesalios (amigos de los atenienses) en detrimento de los beocios (hostiles a los atenienses), y que, por otra parte, los espartanos habían sido requeridos por los tebanos para que contribuyesen a la consolidación de su influencia en Beocia, solicitud que no podía sino ratificar la dirección de los intereses peloponesios. Y ahí acababa, dicho sea de paso, el reparto de los antiguos «medizantes» entre los dos bandos de los otrora vencedores... Después de haber realizado su campaña en Focidia y en la Dórida, los lacedemonios se disponían a regresar al Peloponeso, y, precisa Tucídides, no sabían por dónde pasar, puesto que, debido a los atenienses, la travesía del golfo de Corinto entrañaba tantos riesgos como el paso por el istmo (¿y por dónde habían cruzado en el camino de ida...?). Fue en medio de este aprieto cuando tropezaron, en territorio de Beocia, con los atenienses y sus aliados (entre los que figuraban los argivos y los tesalios), que tal vez se hacían eco de la llamada en auxilio de los focidios, pero que indudablemente temían ante todo una invasión del Ática. El choque se produjo en Tanagra y los atenienses cayeron derrotados en la batalla (verano del 457). Los lacedemonios regresaron de inmediato al Peloponeso utilizando incómodos senderos de cabras –retirada tan apresurada, después de aquella victoria, que resulta sorprendente...

---

[92] *Infra*, p. 287.

El revés ateniense había sido causado, en parte, por la traición de los tesalios: es un dato que revela hasta qué punto aquellos griegos del norte se hallaban divididos. Por lo demás, es posible que fuera durante este mismo año 457 cuando los Alévadas de Larisa, partidarios de la amistad ateniense, resultaran barridos por una revolución.

Sin embargo, los atenienses no eran gente propicia al desaliento y su dinamismo debió de sorprender a sus adversarios, ya que dos meses después de Tanagra emprendían la invasión de Beocia y dentro del territorio, capitaneados por Mirónidas (un hombre «peleón», que legó un recuerdo casi épico), aplastaron a los beocios en Enófita (segunda mitad del verano del 457). Esta gran hazaña tuvo importantes consecuencias. En Focidia, supuso el restablecimiento de la influencia ateniense sobre Delfos a través de los focidios, que habían sido sin duda expulsados de su seno después de Tanagra: pero este vaivén de influencias sobre Delfos entraña un rebajamiento tanto del santuario como de la anfictionía, convertidos en peones objeto de disputa sobre el complicado tablero de Grecia central. En cuanto a Beocia, si los espartanos habían proyectado consolidar allí su influencia por medio de la de Tebas, tampoco los atenienses habrían de tener dificultades a la hora de concitar simpatías entre las ciudades beocias hostiles a Tebas; pero la situación era todavía más complicada, pues todas las ciudades beocias, e incluso Tebas, estaban agitadas por disensiones internas que permitieron a los victoriosos atenienses fomentar en todo el territorio las tendencias democráticas. Los atenienses completaron esta recuperación exigiendo rehenes a los locrios opuntios; e incluso intentaron, aunque fuera en vano, restaurar a sus partidarios en Tesalia.

La intervención espartana, por enigmáticas que fuesen sus causas, tuvo por resultado crear una diversión en Grecia central en el momento en que las preocupaciones de los atenienses se emplazaban en el golfo sarónico y en Egipto. El desenlace final de la misma había conseguido un objetivo inverso al que se pretendía: la realidad es que los atenienses podrán ocuparse de nuevo de sus problemas esenciales. Pero, antes de continuar examinándolos, debemos detenernos en Atenas misma, pues este año 457 trae consigo otras novedades.

IV.–ATENAS EN EL 457[93]

A la tensión militar que soporta atenas en el 457, en los tres frentes de Egipto, de Egina y de Beocia, se añade una grave tensión interna.

En el momento en que los peloponesios, a su regreso de Focidia y de Dórida, permanecían en Beocia, a comienzos del verano, habrían sido

---

[93] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase en último lugar, sobre el fragmento 88 de Teopompo, W. R. Connor, *Theopompus and fifth-century Athens*, Washington-Cambridge (Mass.), 1968, pp. 24 ss., en donde figura bibliografía sobre el problema del regreso de Cimón; sobre esta última cuestión: L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci*, Pisa, 1973, n.° 20.

«incitados en secreto por algunos atenienses que deseaban hacer fracasar al *demos* y la construcción de los Largos Muros» (Tucíd., I, 107, 4). Que hubiera entonces en Atenas adversarios de la democracia, es algo completamente cierto: y seguirá habiéndolos en el futuro. Pero ya es menos seguro que tales personas hayan visto desde el principio en los Largos Muros el símbolo de la opresión democrática, puesto que hacían depender a la ciudad de su flota y de sus remeros reclutados entre el pueblo, y en ello tal vez existe un reflejo de la opinión oligárquica de la época en que escribe Tucídides y en que Esparta y los oligarcas, aunadamente, participarán en la destrucción de los Largos Muros[94]. Como quiera que sea, el temor ateniense a que se produjera una intervención espartana antes de que los Largos Muros estuvieran terminados (sólo lo estarán a finales de ese año o a comienzos del 456) contribuyó positivamente a la decisión de tomarles la delantera en Beocia. Y cuando Plutarco muestra a Cimón, que padecía entonces el ostracismo, acudiendo a Tanagra para reivindicar (en balde) su puesto en las filas atenienses, y luego exhortando a sus amigos a combatir valerosamente, la anécdota, por sospechosa que parezca, sugiere que los conjurados no eran sino un grupo sin influencia. Además, los espartanos no les prestaron oídos: en 457, la esperanza de derribar la democracia era, evidentemente, vana, incluso después de haber sufrido Atenas una derrota.

Ahora bien, Aristóteles señala (*Ath. Pol.*, 26, 2), sin referencia a este contexto, que fue en el 457/6 (el año de Enófita) cuando los atenienses decidieron reclutar a los arcontes también entre los miembros de la tercera clase censual (los *zeugitas);* pero, como parece que este fue el año en que el arcontado se vio efectivamente asumido, por primera vez, por un *zeugita,* la decisión de ampliar la lista de candidatos a arcontes debe haberse tomado, a más tardar, el año anterior, es decir, en el 458/7 (el año de Tanagra). Resulta tentador establecer un lazo entre esta nueva etapa de abolición de los privilegios aristocráticos y el complot relatado por Tucídides, lo que equivale a decir con la campaña de Tanagra. Aún más, si ese vínculo existe (?), haría falta saber hacia dónde se orienta: ¿la apertura del arcontado a los *zeugitas* pudo ser acogida por algunos como una medida vejatoria y les impulsó a tramar su conspiración? ¿O bien la democratización del arcontado constituyó una respuesta al complot que acababa de fallar?

Hay otro hecho, en sí muy discutido, el cual sugiere que la reforma de las candidaturas al arcontado fue la causa de la conspiración, y que después de la derrota de Tanagra se juzgó oportuno tener un gesto de apaciguamiento respecto a los aristócratas: habría sido la llamada de Cimón del exilio. Muchos autores modernos estiman que Cimón cumplió sus diez años de destierro y no regresó a Atenas, en 451, más que para organizar la expedición a Chipre, en la que encontraría su muerte. Pero un fragmento de Teopompo (fr. 88) precisa que fue llamado por Atenas «cuando todavía no habían transcurrido cinco años» (por tanto, antes de enero del 456), y esta tradición la recoge Plutarco (*Cimón,* 17) al afirmar que el

---

[94] *Infra,* p. 353.

espectáculo de la lealtad mostrada por los aristócratas en la jornada de Tanagra determinó a Pericles a reclamar la votación de esta medida. Todo ello parece verosímil: duramente derrotados por los peloponesios, amenazados en casa por una subversión cuya importancia podía verse exagerada a consecuencia de la derrota, los atenienses tenían interés en ver de nuevo entre ellos al gran aristócrata laconófilo, pero también leal y patriota, que era Cimón.

V.—DE ENÓFITA A LA PAZ DE CALIAS (457-449/8). PROEZAS Y DESASTRES ATENIENSES[95]

Si Plutarco tiene sin duda razón al fijar la llamada de Cimón días después de Tanagra, anda muy descaminado cuando añade que Cimón preparó de inmediato la paz entre Atenas y Esparta: además, el asunto no podía ni plantearse mientras Atenas estuviera en guerra con los aliados de Esparta. Pero el asedio de Egina seguía su curso. Si los eventos de Grecia central habían proporcionado a los eginetas la esperanza de ver cómo el cerco se levantaba, la noticia de Enófita contribuyó a hacerlos capitular (finales del 457 o inicios del 456): tuvieron, como los tasios, que derribar sus murallas, entregar su flota y «someterse al *phoros* en los sucesivo»; pero, así como para Tasos esta última cláusula había significado estrictamente una modificación de su estatuto en el interior de la Confederación délica, para el caso de Egina significaba la adhesión forzosa a dicha organización, a la que antes dudosamente se habría incorporado por su propia voluntad. Egina no era la primera en sufrir esta suerte[96], ni la primera ciudad de la alianza peloponesia en pasar al bando ateniense[97], pero sí constituía el primer aliado de

---

[95] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, y de los trabajos sobre la expedición de Egipto citados en la nota 84, véase: P. Cloché, «L'activité militaire et politique d'Athènes en Grèce de 457 à 454 et en Egypte de 459 à 454 av. J.C.», *Rev. belge philol. et hist.*, XXV, 1946-1947, pp. 31 ss.; íd., «La politique extérieure d'Athènes de 454/3 à 446/5 av. J.C.», *Les Et. Cl.*, XIV, 1946, pp. I ss., 195 ss.; R. Meiggs,*The Athen. empire*, caps. 7-8 y pp. 487 ss.; J. M. Libourel, «The Athenian disaster in Egypt», *A.J. Ph.*, XCII, 1971, pp. 605 ss.; G. E. M. de Sainte-Croix, *The origins of the Peloponnesian war*, Londres, 1972, pp. 310 ss.; M. Amit, *Great and small poleis*, Bruxelles, 1983 (sobre Egina).

Sobre el traslado del tesoro, *vid.* las dudas cronológicas expresadas por W. K. Pritchett, art. cit., *supra*, nota 64.

Sobre la paz de Calías, las discusiones en pro y en contra parece que han de prolongarse hasta el infinito. El estudio fundamental sigue siendo el de H. T. Wade-Gery, «The peace of Callias», *Harv. Stud. in Class. Philol.*, suppl., I, 1940, pp. 121 ss. = *Essays in Greek history*, Oxford, 1958, pp. 201 ss. El lector encontrará las fuentes antiguas (y la bibliografía hasta 1961) *apud* Bengtson, *Staatsverträge*, II, n.° 152, al cual debe añadirse H. B. Mattingly, *Hist.*, XIV, 1965, pp. 273 ss. Además: S. K. Eddy, «On the peace of Callias», *Cl. Ph.*, LXV, 1970, pp. 8 ss.; C. L. Murison, «The peace of Callias: its historical context», *Phoenix*, XXV, 1971, pp. 12 ss.; C. Schrader, «La Paz de Calías», Barcelona, 1976; J. Walsh, «The authenticityand the dates of the peace of Callias and the Congress decree», *Chiron*, XI, 1981, pp. 31 ss. (sitúa ambos hechos después de Eurimedonte); K. Meister, *Die Ungeschichtlichkeit des Kalliasfrieden und deren historische Folgen*, Wiesbaden, 1982; A. J. Holladay, «The détente of Kallias?», *Hist.*, XXXV, 1986, pp. 503 ss.; E. Badian, «The peace of Callias», *J.H.S.*, XVII, 1987, pp. 1 ss. (contra Meister).

[96] *Cf.* el caso de Caristo, *supra*, p. 122.

[97] *Cf.* el caso de Megara, *supra*, p. 139.

Esparta al que se obligaba a hacerlo. Dentro del proceso que hace rodar a Atenas por la pendiente del imperialismo, la caída de Egina, ciudad rica, poderosa y que se había cubierto de gloria contra los persas, marca un hito importante. Aunque conserve su autonomía, Egina vivirá bajo la tutela ateniense durante un cuarto de siglo, finalizado el cual conocerá un destino todavía peor.

Con la rendición de Egina, los atenienses, inexpugnables detrás de sus Largos Muros, dueños del golfo sarónico e instalados en el golfo de Corinto, van a operar a sus anchas en las costas del Peloponeso. En el 456/5 se produce el periplo de Tólmidas, quien primero castigó las playas de Laconia, incendiando el arsenal de Giteo, y luego las de Mesenia, hasta penetrar por el oeste en el golfo de Corinto, en donde se adueñó de Cálcide de Etolia, colonia corintia. Poseer Cálcide, junto a Naupacto, significaba amenazar aún más las comunicaciones de Corinto con occidente. Tólmidas culminó sus hazañas marchando a provocar en su propio territorio a los sicionios, vecinos de los corintios. La ausencia de cualquier reacción demostraba la impotencia del enemigo ante la presencia de flotillas atenienses. Mas lo que era real por mar, no lo era por tierra, como se había probado en Tanagra. Es decir, que desde ahora quedan enunciados los términos estratégicos de las relaciones entre atenienses y peloponesios, entre dos potencias de distinta naturaleza que no pueden algo más que intentar perjudicarse evitando enfrentarse.

Invencibles en Grecia, los atenienses iban a ser vencidos por los persas en Egipto (Tucíd., I, 109 ss.). Entre el día en que allí desembarcaron y las fechas de su derrota, no sabemos qué sucede. Lo cierto es que después de haber tratado inútilmente de obtener que los espartanos efectuasen una diversión en el Ática, los persas enviaron una expedición a Egipto (¿456?): vencido en campo abierto, expulsado de Memfis, el cuerpo de ejército ateniense fue sitiado durante dieciocho meses en una isla del delta y, finalmente, casi aniquilado. Cincuenta trirremes de reemplazo, llegadas después de la catástrofe, sufrieron la misma suerte (454, al parecer). Egipto volvió a caer bajo el dominio persa, excepto un rincón del delta, en el que se mantuvo independiente un príncipe libio, Amirteo, «rey de los pantanos».

Como desconocemos el total de efectivos atenienses en Egipto (por lo menos 90 trirremes), no hay forma de calcular sus pérdidas, pero, añadidas a las sufridas desde 459, aquéllas no podían sino afectar gravemente al potencial militar ateniense. ¿Llegó a pensarse, en algunas ciudades de la Confederación de Delos, que con este desastre doblaban las campanas por la hegemonía ateniense? Una serie de documentos epigráficos, desgraciadamente no fechables y de interpretación controvertida, sugieren que hubo defecciones o veleidades de defección en Asia Menor y en las islas[98], y tal vez esa agitación comenzara incluso antes de la victoria persa. Nada hay de claro ni seguro en este punto, ni siquiera, como general-

[98] *Infra*, p. 161.

mente se admite, que haya sido en el 454 cuando los atenienses juzgaron prudente trasladar el tesoro federal de Delos a Atenas[99].

Sostener una guerra conjuntamente contra el Imperio Persa y contra los peloponesios excedía la capacidad ateniense, y la paz era deseable; también lo era, sin duda, para los adversarios peloponesios de Atenas, para quienes Esparta no había sido de ninguna ayuda, y para la propia Esparta, que, incapaz de auxiliar a sus aliados, podía temer su descontento. Pero no cabía que Atenas se planteara negociar con Esparta estando latente la impresión de la catástrofe egipcia: primero debía demostrar qué, pese a su desastre oriental, Atenas poseía libertad de movimientos en Grecia. En 454/3, tocó a Pericles el turno de salir a actuar en el golfo de Corinto; después de derrotar por segunda vez a los sicionios, los atenienses captaron a los vecinos aqueos para su alianza, y marcharon luego a atacar a Eníadas, en Acarnania. Después de Naupacto y Cálcide de Etolia, aquella operación representaba un nuevo intento para apoderarse de una base en la ruta hacia occidente –intento que, por otra parte, fracasó, pues Eníadas era inconquistable.

A pesar de este revés, Atenas continuaba estando en situación de operar en las costas del Peloponeso, e incluso de concertar allí mismo alianzas casi en los umbrales de Corinto: ahora era posible abrir la negociación. En 454/3, gracias a Cimón, se cerró una tregua de cinco años con los peloponesios[100]; los atenienses podían ya respirar.

Aunque no iba a ser por mucho tiempo, en oriente, la situación creada por el desastre de Egipto reclamaba tanto más una reacción ateniense cuanto que, muy probablemente, los persas se proponían explotar su victoria presionando de nuevo hacia el Egeo. En el 450, una flota federal singló rumbo a Chipre con 200 naves, 60 de las cuales fueron destacadas a Egipto (no sabemos qué hizo esta escuadra). En Chipre, la lucha empezó con malos signos: durante el asedio de Citio, los griegos padecieron escasez de víveres; Cimón, que ostentaba el mando, murió –fue preciso abandonar el juego. Pero, sorprendidos por la flota persa ante Salamina de Chipre, los atenienses y sus aliados, que se estaban retirando, obtuvieron una completa victoria. Esta inesperada inversión de la situación permitió, también en este frente, abrir negociaciones, y quizá con mayor facilidad desde el momento en que Cimón ya no figuraba en escena. Sobre la autenticidad de esta negociación[101], conducida en Susa por el ateniense

---

[99] El año 454/3 es aquel en que comienza la contabilidad de la *aparché* del *phoros,* pero esta prestación de una sexagésima parte a Atenea no es necesariamente contemporánea de la instalación del tesoro en Atenas: esta última pudo ser, quizá, más temprana *(cf. supra,* p. 125).

[100] Habitualmente, la tregua se data en el 451/0. La elección entre ambas fechas depende: 1.° De la fecha del regreso de Cimón, que nosotros hemos colocado (p.) en el 457. 2.° De una corrección a Tucídides, I, 112, 1, para evitar que el texto transmitido ofrezca tres años vacío de sucesos entre la expedición de Pericles y la tregua; esta corrección parece autorizada por Diodoro, XI, 86, 1, que sitúa la tregua *(seguida* de tres años en blanco) en el 454/3.

[101] A la misma contribuyeron los buenos oficios de Argos (Heródoto, VII, 152 ss.). Por su parte, Argos había firmado en el 451 un tratado de paz de treinta años con Esparta.

Calias, así como la del tratado que se cerró a continuación («paz de Calias»: 449/8?), se han expresado algunas dudas desde la misma Antigüedad. Pero no se comprende por qué razón el texto del tratado, cuya existencia oficial se halla bien atestiguada, podría haber sido una falsificación (además, la paz reina de hecho después del 450). El tratado estipulaba que las aguas del Egeo estarían vedadas a las fuerzas marítimas persas, que no debían sobrepasar ni la entrada del Bósforo, por el norte, ni Faselis, por el sur; en cuanto a la zona litoral de Asia Menor, fue desmilitarizada en una franja cuya profundidad alcanzaba, aproximadamente, los 70 kilómetros (400 estadios, tres días de marcha), territorio en el que no debían penetrar ni fuerzas persas ni fuerzas griegas; las ciudades ribereñas debían ser autónomas –pero el Gran Rey parece haber conservado su derecho a recaudar en ellas el tributo, derecho que en realidad no pasó de ser teórico. Sin embargo, los griegos que vivían al este de Faselis (en Panfilia, en Cilicia y en Chipre) quedaban abandonados a merced de los persas, y los atenienses se comprometían a no intervenir más en Egipto ni en Libia.

La «paz de Calias» pone punto final a las Guerras Médicas. Si consideramos que, desde hacía treinta años, ninguna flota persa había sobrepasado, ni siquiera alcanzado, Faselis, y que parece que los persas nunca trataron de volver a asentarse en las ciudades egeas de Asia Menor (pero repetimos que poseemos un gran desconocimiento de lo que allí pudiera suceder durante este período), la paz en cuestión no modificaba gran cosa la situación del mundo egeo; pero el tratado liberaba a los atenienses y a sus aliados del esfuerzo que, ya en tres ocasiones anteriores, habían exigido las operaciones llevadas a cabo fuera de esta zona, en lo sucesivo vedada a los persas. Tan abiertamente los liberaba de esa tarea, que en numerosas ciudades debieron plantearse si había ya necesidad de seguir manteniendo un potencial militar y financiero que, resultaba evidente, repercutía únicamente, aún más que en el pasado, en beneficio de Atenas. De hecho, la paz con el bárbaro dejará libres a los atenienses de emplear su poderío exclusivamente en el mundo griego, y el problema consistirá en saber a qué lo destinarán.

Del lado persa, resulta menos fácil distinguir la orientación y alcance de la paz. Raramente cabe hablar de una paz desventajosa: en el Egeo, tanto desde el punto de vista persa como desde la perspectiva griega, la paz no cambiaba nada respecto a la situación de los años precedentes; pero, fuera del Egeo, libraba al Imperio de aquellas agresiones que los atenienses habían multiplicado a partir del 478: era una ventaja. En cuanto a saber si la paz de Calias precipitó la decadencia ya iniciada por el Imperio Persa, es inútil discutirlo, pues las causas de decadencia del Imperio Persa parecen haber sido causas internas. En resumen, parece que se trata de una paz en blanco, de una paz por cansancio, mediante la que cada una de las partes, renunciando a lo que ya se le iba de las manos, obtenía su ventaja. Que la mejora fuera más apreciable en el caso ateniense es una idea que deriva, sin embargo, de consideraciones ajenas al conflicto entre griegos y bárbaros.

VI.–DE LA PAZ DE CALIAS A LA PAZ DE LOS TREINTA AÑOS (449/8-446/5) [102]

La paz de Calias no dejaba de entrañar sus peligros para Atenas: al privar de objeto a la Confederación de Delos, amenazaba con provocar su desmembramiento y, consiguientemente, con causar el debilitamiento de los atenienses frente a sus adversarios continentales. Fue, probablemente, para impedir este riesgo (que en adelante aparece con mayor nitidez en el frontis de la escena) por lo que Pericles habría concebido el proyecto de celebrar un Congreso panhélenico destinado a «deliberar sobre los templos griegos incendiados por los bárbaros, sobre los sacrificios debidos a los dioses en cumplimiento de los votos que se les habían formulado por la salvación de Grecia al producirse la lucha contra los bárbaros, y sobre los asuntos marítimos, para que todos puedan navegar en paz y seguridad». Dicho programa, que conocemos sólo por Plutarco (Per., 17), lo más verosímil es que debamos fecharlo inmediatamente después del cierre de la paz de Calias. Sin embargo, el plan fracasó, pues «los lacedonios hicieron, se dice, una sorda resistencia contra el mismo». Oposición que es comprensible: resultaba difícil para los espartiatas aceptar que esta culminación de las Guerras Médicas, de las que ellos se habían retirado hacía treinta años, se realizara bajo el patronazgo ateniense; y era difícil también aceptar un plan de policía del mar que hubiera supuesto la consagración de la talasocracia ateniense –en suma: aceptar que Grecia entera sancionase la obra de una generación de atenienses. Y sin duda los espartanos no eran los únicos en pensar de esta manera, pues si los estudiosos modernos están divididos a la hora de saber si el pro-

---

[102] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, deben consultarse:

Sobre el proyecto de Congreso panhelénico: V. Martin, *La vie internationale dans la Grèce des cités,* París, 1940, pp. 366 ss.; B. D. Meritt, H.T. Wade-Gery y M.F. McGregor, A.T.L., III, pp. 279 ss.; M.A. Levi, *Plutarco e il V. secolo,* Milán, 1955, pp. 134 ss., 305 ss.; R. Meigs, *The Athen. empire,* caps.. 9-10; A. B. Bosworth, «The Congress decree: another hypothesis», *Hist.,* XX, 1971, pp. 600 ss.; B. R. Mac Donald, «The authenticity of the Congress date», *Hist.,* XXXI, 1982, pp. 120 ss. La autenticidad de la noticia de Plutarco ha sido puesta en duda por R. Seager, «The Congress decree, some doubts and a hypothesis», *Hist.,* XVIII, 1969, pp. 129 ss., quien ve en la misma una invención de mediados del s. IV.

Sobre los asuntos de Beocia: además de P. Cloché, *op. cit., supra,* nota 30, véase en particular J. A. O. Larsen, «Orchomenus and the formation of the Boeotian confederacy», *Cl. Ph.,* LV, 1960, pp. 9 ss., y *Greek Federal States,* Oxford, 1968, pp. 32 ss., 128.

Sobre Eubea: las condiciones ofrecidas a Cálcide después de su capitulación están consignadas en el decreto ateniense, cuyas ediciones más recientes son Bengtson, *Staatsverträge,* II, 1962, n.° 155, y Meiggs-Lewis, n.° 52, que contienen la bibliografía anterior.

Sobre la paz de Treinta Años: textos antiguos y bibliografía en Bengtson, *Staatsverträge,* II, n.° 156.

En ocasiones han sido asociadas la paz de Calias, el proyecto de Congreso y la paz de Treinta Años, para hacer del conjunto la obra de Pericles, operación que descansa en hipótesis indemostrables y que no están formalmente autorizadas por las fuentes: *cf.* K. Dienelt, *'Die Friedenspolitik des Perikles.* Wien, 1958, que reposa en una información insuficiente, *cf. R. Ph.,* XXXIV, 1960, pp. 280 ss.; A.E. Raubitschek, The peace-policy of Pericles, *A.J.A.,* LXX, 1966, pp. 37 ss., que trastorna la cronología de manera no muy recomendable.

Sobre el alcance de los sucesos resumidos en este apartado relativos al problema de la evolución del imperialismo ateniense, véase *infra.* p. 161.

yecto era fruto de un idealismo panhelénico o de un maquiavelismo ateniense, los contemporáneos, a su vez, no debieron de titubear...

Una vez finalizada la tregua, la guerra se reanudó en Grecia central en circunstancias tan oscuras (para nosotros) como se dieron diez años antes: en el choque armado que enfrentó a los espartanos con los atenienses y los focidios en torno a Delfos («segunda guerra sagrada», 448/7?), no logramos ver el intríngulis de la disputa. Pero las cosas son más claras en Beocia.

Después de Enófita, Atenas había consolidado su influencia en Beocia y en la Lócrida favoreciendo a los respectivos demócratas. Animados tal vez por la intervención espartana en Delfos, grupos de exiliados beocios y locrios, apoyados por exiliados eubeos, «individuos todos de la misma opinión», dice Tucídides (I, 113), es decir, oligarcas y antiatenienses, volvieron a instalarse en algunas ciudades beocias. Los atenienses, que habían acudido en auxilio de sus protegidos con insuficientes fuerzas, se dejaron aplastar en Coronea (comienzos del 447/6) y tuvieron que tratar. El orden oligárquico fue restablecido en Beocia, en donde se efectuó ahora la organización del sistema federal que habría de regir el país hasta el inicio del siglo IV[103].

El derrumbamiento ateniense en Beocia representaba un estímulo para todos los adversarios de Atenas. En el 446, Eubea se rebeló: en la isla dominaba, sin duda, el mismo descontento que entre otros muchos aliados cuando veían cómo se mantenían la hegemonía ateniense y el *phoros,* pese a la paz de Calias; pero, sobre todo, lo que sucedía era que Beocia estaba cerca, y los exiliados eubeos que habían apoyado a los beocios en Coronea debieron confiar en que sus servicios serían remunerados. Pericles cruzó a Eubea –pero no había hecho sino llegar y tuvo que volver a conducir a su ejército hasta el Ática; Mégara, por su parte, se había separado de la alianza y había abierto el paso a un ejército peloponesio que se aproximaba a Eleusis. Si las operaciones habían sido combinadas para descuartizar a las fuerzas atenienses, la ofensiva peloponesia fracasó por curiosas razones: el rey de Esparta, Plistoanacte (corrompido por Pericles, según una tradición bastante granada), se retiró sin combatir. «Entonces, los atenienses regresaron a Eubea capitaneados por Pericles y sometieron a la isla entera» (Tucíd., I, 114). Se permitió a las ciudades eubeas que trataran, con excepción de Histiea, cuyos habitantes fueron reemplazados por ciudadanos atenienses. Atenas había rozado la catástrofe: sin Plistoanacte, los atenienses hubieran corrido un inmenso peligro frente a los peloponesios, la rebelión de Eubea se hubiera extendido como una mancha de aceite por el Egeo, y los beocios no se habrían abstenido de intervenir; no es improbable que sus fortificaciones y su flota hubiesen puesto a Atenas a cubierto de una capitulación inmediata, pero se habría visto obligada a ceder, en un terreno o en otro, y en condiciones desfavorables. Frente a tales riesgos, conseguía ahora un doble éxito –aunque sólo fuera relativo, pues su influencia en Beocia quedaba perdida (salvo en Platea), los pelopone-

[103] Sobre esta organización, *infra,* pp. 421 s.

sios no habían sido vencidos y la mala voluntad de sus aliados más cercanos se había demostrado lúcidamente. Es cierto que el singular abandono de los peloponesios revelaba un profundo cansancio de los aliados y la existencia de disensiones internas. Se podía, por fin, tratar: cinco atenienses salieron hacia Esparta y cerraron una paz de Treinta Años (446/5), cuyo texto no se ha conservado, aunque es posible reconstruir sus partes esenciales. Los atenienses evacuarían lo que aún conservaban dentro de los territorios de la Confederación peloponesia: los dos puertos de Mégara, Trezena (de la que ignorábamos que la ocupasen) y Acaya[104], pero Egina, aun disfrutando de su autonomía, permanecería dentro de la alianza ateniense; las ciudades que no pertenecían a ninguna de las dos alianzas serían libres de adscribirse, si lo deseaban, a la que prefirieran; la circulación entre ciudades de una y otra alianza estaría abierta; por último, cualquier conflicto que surgiese entre ambos grupos sería sometido a un arbitraje.

Esta paz requiere ciertas observaciones. Anotemos, en principio, que se trata de una paz estrictamente *bilateral.* Sin duda compromete también a los respectivos aliados de ambas potencias hegemónicas: pero nada precisa que hayan sido previamente objeto de consultas (aun cuando ello sea verosímil en el caso de la Confederación peloponesia). Asimismo, parece que los distintos aliados fueron mencionados en el tratado (pues Tucídides, I, 40, califica a los neutrales de «no inscritos»), y es por tanto probable que fueran invitados a jurarlo. Pero la negociación fue llevada por atenienses y espartanos en solitario: estamos todavía tan lejos de las «paces comunes» que caracterizarán al siglo IV que los argivos, que habían solicitado participar en el tratado, vieron desestimada su demanda. Bilateral, pues, aunque esta paz no bastara para definir por sí misma la situación de 446/5; debe añadirse la paz, también de treinta años, firmada entre argivos y espartanos en el 451, así como el acuerdo convenido entre atenienses y beocios después de Coronea. Ahora bien, si cotejamos estos tres tratados, se comprueba que, aunque hay ciertos detalles de diferencia *(cf.* el caso de Egina), traen a Grecia de nuevo a la situación existente antes del 461. ¿Es, por consiguiente, una paz de *statu quo ante?*

No exactamente, en el sentido de que se han producido algunos progresos. La cláusula de arbitraje, para empezar, prueba que existe un deseo de estabilizar pacíficamente una situación que, en el 461, era todavía enormemente fluida. Esa voluntad de estabilización se manifiesta, por otra parte, en el reconocimiento recíproco de las dos hegemonías y de las áreas de dominio en las que se ejerce. Lo cual no figura de modo explícito, pero se deduce de dos cláusulas: de aquella por la que los atenientes se comprometen a evacuar cuanto dependía de la Confederación peloponesia, y de aquella por la que a los «no inscritos» se les permite entrar a formar parte de la alianza que prefieran (lo que implica prohibición a los

[104] Es preciso, desde luego, incluir en esta relación a Cálcide de Etolia, colonia de Corinto; *cf. supra,* p. 149.

miembros de cada alianza de cambiar de bandera). El hecho cobra sobre todo importancia en cuanto que supone el reconocimiento de Esparta al sistema puesto en pie por Atenas desde el 478; pues, si los espartiatas habían dejado en manos de los atenienses la hegemonía marítima con vistas a terminar la lucha contra el bárbaro, no por eso habían aceptado que Atenas transformara dicha hegemonía en la base de un Imperio marítimo, cuya expansión amenazaba con ser indefinida; pero ahora, en que este extremo ha sido ya admitido, la hegemonía ateniense no podrá seguir siendo discutida, pese al carácter que ha ido tomando y aunque la paz de Calias haya hecho caducas las circunstancias que le habían dado origen. En la medida, pues, en que ambos sistemas de alianza son objeto de recíproco reconocimiento y en que existe un compromiso mutuo para resolver por vías pacíficas cualquier polémica que pudiera surgir entre ellos, la paz de Treinta Años significa un progreso, al menos en el plano jurídico.

Lo cual no es afirmar que la paz ponga una barrera a todos los riesgos. El reconocimiento hecho a los neutrales del derecho a adscribirse a la alianza que sea de su agrado, antes que estabilizar los límites de ambos sistemas, les otorga absoluta libertad para extenderse, y esta capacidad es infinitamente más real en el caso de la talasocracia ateniense que en el de la hegemonía continental de Esparta, paralizada, además, por todas las consideraciones internas que conocemos. Esta cláusula del tratado amenaza, pues, con introducir un factor de desequilibrio en el andamiaje de la paz. Sin embargo, se dice a veces que, por la paz de los Treinta Años, Atenas renunciaba a ejercer su tasalocracia al oeste del istmo de Corinto, e incluso que abandonaba las aguas occidentales a la marina corintia. Esta idea procede de una interpretación incorrecta del tratado. Sin duda, Atenas realiza la evacuación del golfo de Corinto en el 446/5 –pero eso lo hace con arreglo a la cláusula que estipula la integridad de los territorios dependientes de la Confederación peloponesia, y no a una cláusula que limite su hegemonía marítima en el Egeo. Ahora bien, los territorios que dependen de la alianza espartana no incluían ni con mucho la totalidad de las costas del golfo de Corinto (en el que Atenas conservaba la amistad de los mesenios de Naupacto), y menos aún del mar Jonio, y la cláusula relativa a los neutrales no impedía en modo alguno a los atenienses extender sus alianzas al oeste: los propios corintios lo reconocerán en el 433, cuando los corcirenses vengan a implorar la alianza de Atenas. Lo que equivale a decir que si las ciudades marítimas peloponesias se veían dueñas de las aguas occidentales en 446/5, estaban ante una situación de hecho que derivaba de la restitución a los peloponesios de los territorios litorales que les pertenecían, y no de un principio que arrojara a Atenas a la vertiente del Egeo. Ese estado de hecho, que podía ser amenazado sin que el tratado fuera jurídicamente quebrantado (algo que ocurrirá en el 433...), podía no obstante satisfacer a los corintios en la medida en que privaba a los atenienses de toda base naval occidental directamente accesible desde el Ática (Pagas) –en la medida, también, en que cabía pensar que después de tantas operaciones agotadoras, los atenienses se hallaban resueltos a poner término a

su expansión y a consagrar sus cuidados en conservar y explotar lo adquirido. Si esta última actitud representa, como parece, el pensamiento de Pericles (cuya brillante época se inicia desde este momento), esa «nueva orientación» de la política ateniense podía ser considerada como una *garantía tácita del estado de hecho* que el tratado creaba al oeste del itsmo. Pero los peligros seguían latentes.

Tratado imperfecto, por tanto, el formulado en la paz de los Treinta Años; tratado cuya aplicación dependía, como la de todo acuerdo, de la buena fe y voluntad de los signatarios. Y éstos acabarán por no mantenerlo hasta el plazo previsto.

CAPÍTULO II

EL IMPERIO ATENIENSE

La paz abre un breve período de relativa estabilidad. Después de la explosión de actividad que ha caracterizado los últimos treinta años de su historia, llega para Atenas el momento de realizar balance. Negativo en el ámbito del continente, en donde a la postre los atenienses no pudieron ni socabar a la Confederación peloponesia ni establecer su influencia en Grecia central, el balance es positivo en el mundo marítimo egeo, en el que tanto sus adversarios como sus partidarios tuvieron que tomar nota de su poderío y su autoridad. Este hecho es el que conviene ahora examinar de cerca, y la doble paz surgida en el 449/8 y en el 446/5 nos permite detenernos en su análisis. Hará falta, sin embargo, volver hacia atrás, pues ni la paz de Calias ni la paz de Treinta Años parecen constituir un hito decisivo en la elaboración de este Imperio marítimo que, mucho más bien, ha nacido de un proceso abierto por la propia fundación de la Confederación de Delos. A lo sumo, ambos tratados pueden figurársenos como dos puntos de apoyo que favorecen la estabilización del edificio imperial ateniense. Pero como, en esta materia, las cosas distan mucho de estar claras, por lo que son objeto de controversia, será conveniente que nos preguntemos en principio acerca de la naturaleza de esa evolución que hizo de Atenas, hacia mediados del siglo V, la dueña y señora del mundo egeo.

I.–DE LA HEGEMONÍA AL IMPERIALISMO[105]

Como voz griega que es, el término «hegemonía» expresa una realidad griega, a saber, la situación de un hombre o de un estado que, en vir-

---

[105] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase: H. Nesselhauf, *Untersuchungen zur Geschichte der Delisch-attischen Symmachie,* Klio, Beiheft XXX, Leipzig, 1933; L. I. Highby, *The Erythrae decree. Contributions to the early history of the Delian league and the Peloponnesian confederacy,* Klio, Beiheft XXXVI, Leipzig, 1936; W. Kolbe, «Die Anfänge der attischen Archè», *Hermes,* LXXIII, 1938, pp. 249 ss.; H. Schaefer, «Beiträge zur Geschichte der attischen Symmachie», *Hermes,* LXXIV, 1939, pp. 225 ss.; íd., «Zu H. Triepels "Hegemonie"», *Ztschft. d. Savigny-Stif-*

tud de una disposición de orden institucional, de un tratado o, simplemente, de una tradición, disfruta de una determinada capacidad de «conducir» o de «dirigir» en una determinada clase de asuntos. En el campo de las relaciones internacionales, una ciudad hegemónica es aquella a la que otras comunidades han reconocido, por medio de un tratado (o tratados) de alianza *(symmachía)* libremente cerrado(s) y en pie de igualdad, esa función directiva, que se proyecta, más concretamente, en el plano de la conducción de la guerra y de la diplomacia. Desde ese punto de vista, los atenienses habían recibido la hegemonía en el contrato del 478, y esta hegemonía poseía la misma naturaleza (aunque con distintas modalidades) que aquella de que gozaba Esparta a la cabeza de la Confederación peloponesia. «Imperio» e «imperialismo», en contrapartida, son palabras e ideas que proceden de otro mundo y, por eso, sólo podrían ser utilizadas aquí en sentido convencional, pues la autoridad ejercida por los atenienses sobre sus aliados jamás tuvo nada en común con la que ejerció Roma sobre Italia y sus provincias, o con la de los soberanos orientales sobre los territorios que habían conquistado. Así pues, no hablaremos aquí de «imperialismo» más que en la medida en que la ciudad dominante tiende a sobrepasar los términos del contrato que originalmente había definido las relaciones entre *hegemon* y *symmachoi,* a ejercer su autoridad más en su propio provecho que en interés común, y, por tanto, a ejercerla eventualmente contra o pese a la voluntad de sus aliados. Si es cierto que la hegemonía deriva de una relación de fuerzas, ya que normalmente es conferida a la ciudad más poderosa dentro de la alianza, el imperialismo implica una exageración en esa relación y, sobre todo, tiende a hacer de la misma el fundamento más real de los lazos existentes, en detrimento de las definiciones jurídicas o tradicionales anteriores. Si entendemos las cosas de esta manera, es indiscutible que –ya hemos recogido, ocasionalmente, varias pruebas de semejante proceder– Atenas rodó con rapidez desde la hegemonía al imperialismo. Por lo demás, los atenienses eran conscientes de esa situación desde el momento en que, aun continuando oficialmente expresándose en términos de hegemonía y de alianzas, llegaron a calificar abiertamente su poder de *arché* (el vocablo define a la vez el carácter soberano de ese poder y el ámbito geográfico dentro

---

tung, Roman. Abt. LXIII, 1943, pp. 368 ss. (ambos artículos vueltos a publicar en: H. Schaefer, *Probleme der Alten Geschichte,* Göttingen, 1963, pp. 41 ss. y 120 ss.); R. Meiggs, «The frowht of Athenian imperialism», *J.H.S.,* LXIII, 1943, pp. 21 ss.; íd., «The crisis of Athenian imperialism», *Harv. Stud. Class. Phil.,* LXVII, 1963, pp. 1 ss.; B. D. Merit, H.T. Wade-Gery y M.F. McGregor, *A.T.L.,* II, Documents y III, Comentarios; J. P. Barron, «Milesian politics and Athenian propaganda, c. 460-440 B.C.», *J.H.S.,* LXXXII, 1962, pp. 1 ss.; J. M. Balcer, *The Athenian regulations for Chalkis: studies in Athenian imperialism,* Wiesbaden, 1978; J. M. Balcer *et al., Studien zum attischen Seebund,* Konstanz, 1984 (estudios diversos sobre las estructuras de las alianzas).

Sobre la noción de autonomía, *vid.* el estudio (discutible) de E. J. Bickerman, «Autonomía. Sur un passage de Thucydide (I, 144, 2)», *R.I.D.A.,* 3ᵉ sér., V, 1958, pp. 331 ss. Asimismo: P. Karavites, «Eleutheria and autonomia in fifth-century interstate relations», *R.I.D.A.,* XXIX, 1982, pp. 145 ss.; M. Ostwald, *Autonomia: its genesis and early history,* Chico, 1982; E. Lévy, «Autonomia et eleutheria au Vᵉ», *R. Ph.,* LVII, 1983, pp. 249 ss.

del que ese poder se ejercía, de tal modo que en ambos sentidos puede traducirse *arché* por «imperio»), incluso de «tiranía» (es decir, de poder autocrático e incontrolado), y a tratar a sus aliados de *hypekooi,* es decir, «súbditos» reducidos a obediencia.

Con este planteamiento, el problema de saber en qué momento nació el imperialismo ateniense ha sido suscitado en muchas ocasiones. Es un falso problema, pues las relaciones entre los atenienses y sus aliados no dejaron de cambiar, y esta evolución se detecta muy mal, a través de fuentes con lagunas y de documentos ruinosos, como para poder definir el punto exacto en que la hegemonía ateniense se transformó decididamente en *arché.* Sin entrar aquí en los problemáticos detalles de esta evolución, querríamos empezar subrayando su extrema complejidad. Complejidad que posee, como es natural, sus factores atenienses –pero también los hay por parte de los aliados.

Del lado ateniense, el imperialismo es en primer término un estado de ánimo. Sin llegar a afirmar que ese estado de ánimo existía ya antes de 478 y que la victoria de Salamina hizo representarse de pronto las ventajas a obtener de una eventual talasocracia, hasta el punto de que los atenienses no sólo aceptaron con diligencia la oferta de la hegemonía (lo que resulta evidente), sino que incluso la sugirieron, debe no obstante admitirse que ese estado de ánimo se puso de manifiesto al día siguiente de la fundación de la Confederación de Delos. Obligar a Caristo a entrar en la alianza, impedir a Naxos, Tasos y, sin duda, algunas otras ciudades abandonar la organización, era ya imperialismo, incluso si tales actos fueron quizá sancionados por instancias federales. Muy pronto, parece que hay en Atenas gente resuelta a hacer de la alianza contra los persas un instrumento del poderío ateniense. Y gente también, es cierto, hostil a esta tendencia, puesto que perciben que la expansión talasocrática es causa a un tiempo de la agravación de la tensión con Esparta (ya hemos señalado, al respecto, la falta de lógica de un Cimón que pretende ser simultáneamente promotor de la talasocracia y defensor de la amistad espartana) y de los progresos de la democracia; constituirá un rasgo constante de la vida política ateniense el que los adversarios del imperialismo marítimo serán reclutados en determinados círculos de la aristocracia rural, aun cuando política marítima y política interior nunca dejarán de reflejarse una sobre otra –sin que sea, pese a todo, posible, confundir por completo la hostilidad a la democracia y la hostilidad al imperialismo. Por otra parte, el estado de ánimo imperialista tenderá a arrastrar una especie de mecanismo del imperialismo[106], y la *pleonexia* («deseo de poseer más») acarreará la *polypragmosyne* (que podría traducirse por «activismo»); en varios pasajes, Tucídides efectuará un lúcido análisis de ese fenómeno. Nada de todo esto es simple, y además los acontecimientos se encargarán, en diversas

[106] Será en época ya tardía cuando Tucídides (VI, 17, 3) pondrá en boca de Alcibíades la expresión más clara de este hecho: «Ya no nos resulta posible determinar hasta qué grado estamos resueltos a ejercer el Imperio, puesto que, en el punto al que hemos llegado, la *necesidad* exige que..., etc.».

ocasiones, de frenar o de reactivar los ímpetus atenienses, mientras que la intervención de determinadas personalidades contribuirá asimismo a tomar direcciones más o menos contradictorias. Es verdad que, desde esta última perspectiva, los hechos se muestran todavía muy rebeldes al análisis antes de la paz de Treinta Años: podremos verlo con algo más de claridad en el período siguiente.

Si nos colocamos ahora en la posición de los aliados, tampoco faltan determinados factores que hacen del imperialismo ateniense un fenómeno complejo. Ya hemos indicado el análisis que efectúa Tucídides sobre ese precoz cansancio de muchas ciudades que, al inducirles a preferir las cotizaciones financieras frente a la participación en las campañas navales, contribuyó a reforzar el poderío militar de Atenas, y por consiguiente su preponderancia. No hay posibilidad de seguir con precisión el ritmo de esta evolución, pero es probable que junto a las tres grandes islas de Samos, Quíos y Lesbos, a las que los atenienses habrían considerado como los «perros guardianes del Imperio», hubiera otras ciudades que continuaron suministrando barcos y tripulaciones aproximadamente hasta mediados del siglo. Ahora bien, si es cierto que esta evolución, al prestar a los atenienses mayor libertad en sus decisiones y en sus movimientos, contribuyó a endurecer su comportamiento respecto a las ciudades que, por su propia voluntad, habían aceptado ser simplemente «tributarios», no es menos cierto que esa progresiva discriminación entre «aliados navales» y «aliados tributarios» contribuyó a introducir una diferenciación en los sentimientos que unos y otros manifestaban a la ciudad hegemónica. Desarmados y sometidos a la fijación de una tasa, en cuya definición no sabemos hasta qué momento pudieron participar (el Consejo federal desaparece de tal manera de la documentación que cabe dudar de su pervivencia), los «tributarios» debieron de perder la impresión de hallarse bajo la hegemonía de Atenas y de tender a ver en la autoridad de aquélla un imperialismo más o menos tiránico, mientras que los aliados navales, confiados en unas escuadras que les valían ciertas consideraciones, podían continuar viendo en los atenienses a los *hegemones* de los primeros tiempos. En cualquier caso, convendría no generalizar la situación ni los sentimientos de los «tributarios». Desde la fundación de la Confederación, muchos aliados habían escogido el pago del *phoros,* pues no deseaban, y quizá no podían, imponerse un esfuerzo militar prolongado (haría falta, lo que resulta por lo general imposible, conocer la esctructura económica y social de cada ciudad para captar los móviles de esa elección): en la medida en que su pertenencia pasiva a la alianza les parecía que constituía una garantía para su seguridad, no había ninguna razón para que sus sentimientos respecto a los atenienses se modificaran con el tiempo. En otras palabras, si el deslizamiento de los atenienses desde el comportamiento hegemónico al comportamiento imperialista es indiscutible, en cambio las repercusiones que tal fenómeno produjo entre los aliados distaron de ser homogéneas: debieron de configurarse como casos especiales que, en su gran mayoría, se sustraen a nuestro análisis. Percibido como tal por una proporción indeterminable de sus aliados, el imperialismo ateniense no debió perder su carácter de hegemonía para otra parte de aquéllos.

Esa complejidad que se adivina dentro del cuadro general del imperialismo ateniense vuelve igualmente a aparecer cuando intentamos determinar las principales etapas de su evolución. A tal efecto, hay que considerar dos momentos: la época del desastre de Egipto y la de la paz de Calias.

En el 454[107] los atenienses, con el pretexto de la amenaza de los bárbaros, trasladaron el tesoro de Delos a la Acrópolis de Atenas. Para ciertos historiadores, ésta sería la ocasión en que los atenienses se habrían quitado la máscara, exhibiendo su desdén por las instancias federales y poniéndose en situación de utilizar a su antojo los fondos de los aliados. Tucídides nos previene contra una interpretación de este tipo, pues en ningún sitio menciona el traslado del tesoro, mientras que se dedica a realzar la ascensión de la *arché* ateniense. Además, el año 454 hubiera estado mal escogido para efectuar ese giro de la hegemonía al imperialismo, pues por algunas inscripciones de difícil y controvertida interpretación parece deducirse que el desastre egipcio, sobrevenido precisamente en el 454, provocó una crisis en la Confederación. Ya hemos visto que, en los comienzos[108], las ciudades litorales de Asia Menor parecen no haberse sumado a las filas de los aliados más que de forma lenta y probablemente, pues, sin entusiasmo, y que fue sólo, según parece, el día después de Eurimedonte cuando la liga completó todos sus efectivos en este sector[109]. Ahora bien, el desastre de Egipto condujo seguramente a que se produjeran defecciones en la zona minorasiática. Parece que, en ciertas ciudades de Jonia (Eritras, Mileto, Colofón algo más tarde) y de Tróada, se adueñaron del gobierno una serie de individuos que preferían la tutela persa a la hegemonía ateniense. Ante esa situación, Atenas debía de reaccionar so pena de ver cómo el movimiento se extendía (en las Cícladas parecen haberse evidenciado riesgos de defección) y la Confederación se desmembraba. Ignoramos la forma en que sucedieron las cosas, pero la situación se hallaba restablecida hacia el 450 (que es, asimismo, el año del último éxito ateniense en Chipre)[110] y se habían adoptado importantes garantías frente a las ciudades reintegradas, garantías que indiscutiblemente poseen un valor imperialista y que analizaremos más adelante. Pero, en el 454, el traslado del tesoro sólo fue, evidentemente, una medida de urgencia destinada a evitar que, en caso de una insurrección generalizada, los fondos federales pudiesen caer en manos de los rebeldes.

La paz de Calias inaugura un nuevo período crítico. Al vedar la presencia de los persas en el mundo egeo, el tratado suprimía el fin fundamental de la alianza, y como eso provocaba que la Confederación diera imagen de caduca, se corría el riesgo de generar su desmembramiento y en consecuencia de retirar sus pilares al poderío naval ateniense. El pro-

---

[107] *Supra*, pp. 149 s.
[108] *Supra*, p. 119.
[109] *Supra*, p. 124.
[110] *Supra*, p. 150.

yecto de Congreso panhelénico de Pericles[111] intentó, probablemente, detener este peligro: al proponer una organización colectiva de la seguridad marítima, de hecho proponía que se llegara a sancionar la talasocracia ateniense por un foro todavía más amplio que el constituido por la Confederación de Delos. El fracaso de esta iniciativa conducía a los atenienses a imponer la conservación de la alianza en su forma anterior –a menos de renunciar a su Imperio. Los documentos de contabilidad, cuyos restos han sido restaurados con gran dificultad, *parecen* revelar que el *phoros* no fue cobrado en 449/8 –aunque volvió a percibirse de nuevo en 448/7, no sin ciertas irregularidades y retrasos, por otra parte. Como resulta poco probable que los aliados se negaran en masa a pagar la cuota de 449/8, y que fueran nuevamente obligados a hacerlo al año siguiente, lo más plausible es que Atenas suspendiera provisionalmente el *phoros* a la espera de los resultados del proyecto de Congreso y que supiera luego convencer a los aliados de que reanudaran sus pagos cuando se hizo patente que el Congreso no se celebraría. Que esta perpetuación de la liga y del poderío ateniense, cada vez más autoritario, al que daba soporte, llegara a producir numerosos casos de descontento, es una realidad: la revuelta de los eubeos en el 447/6[112], una nueva secesión milesia en 446/5 y una campaña en el Helesponto hacia las mismas fechas serían prueba de ello. Pero no es menos cierto que el descontento no fue general: Atenas fue indudablemente apoyada por los últimos grandes aliados navales (Samos, Quíos, Lesbos) y por muchas pequeñas ciudades que, a un módico precio, disfrutaban desde hacía años de la paz egea. A fin de cuentas, los insatisfechos carecían de medios materiales que les hubieran permitido mantener su punto de vista. La talasocracia ateniense conserva su doble rostro de años anteriores: si era imperialista para aquellos que la toleraban mal, podía continuar pasando por hegemónica a los ojos de quienes poseían interés en que perdurara.

Lo único es que –y se trata de un rango esencial– la hegemonía ateniense y el sistema federal en su conjunto han perdido su finalidad primordial: ya no existe un enemigo común. Y si sigue habiendo intereses comunes (y principalmente la seguridad marítima), cada día será más evidente que a los ojos de los atenienses esos intereses comunes están llamados a eclipsarse tras los intereses atenienses, y sobre todo que el *phoros* está destinado a subvencionar, aparte de los gastos federales, los gastos propios de la ciudad: ya en el 449, un decreto propuesto por Pericles había ordenado que se tomase un préstamo de 5.000 talentos sobre las reservas federales con miras a los grandes trabajos de la Acrópolis... En lo sucesivo, las cosas están claras: Atenas asume abiertamente ese papel de Estado imperialista que, por circunstancias complejas, hacía tiempo que en la práctica había terminado por asumir, aunque bajo la apariencia ya irreal de la lucha contra el bárbaro. En el 446/5 ya no les falta-

[111] *Supra*, p. 152.
[112] *Supra*, p. 153.

rá a los atenienses sino obtener de Esparta, gracias a la paz de Treinta Años, el reconocimiento de ese estado de hecho[113].

Ahora bien, una de las cláusulas de este tratado nos permite añadir un último matiz al cuadro: el compromiso que adquieren los atenienses de respetar la autonomía de los eginetas efectivamente revela, de modo implícito, que la autonomía de los aliados ya no era algo tan evidente que se sobreentendiera sin más. ¿Pero en qué consistía la autonomía? La noción de autonomía (que se atestigua en ese enunciado por primera vez) no es, por desgracia, muy clara, como tampoco sus relaciones con la noción de libertad *(eleuthería)*. ¿Es *autonomos,* según parece, aquel que «dispone con independencia de su propia parte» –pero dónde acababa esa «parte» en materia de derecho público? Si el ideal de *eleuthería* (contraria a la *douleía* o «servidumbre») implicaba una total soberanía, habida cuenta de no depender de nadie, es evidente que *eleuthería* y *autonomía* podían ser más o menos sinónimas y significar la independencia tanto en materia de política exterior como interior. Pero es también evidente que una Egina vencida y sometida no podía tener el goce de su soberanía exterior. Al estipular su autonomía, el tratado garantizaba desde luego a los eginetas que los atenienses no interferirían en sus asuntos internos, tal como lo habían hecho y debían continuar haciéndolo respecto a otros aliados. La *autonomía* no es aquí sino una cuestión interna. Es decir, que cuando Tucídides escribe que «los atenienses ejercieron al principio su hegemonía sobre sus aliados *autónomos»,* ¿pretendía afirmar que, desde el 478, todos los aliados habían abdicado de su soberanía exterior? Realmente no, pues la Confederación de Delos era en sus orígenes una liga de Estados iguales y soberanos. Es toda la evolución que hemos venido siguiendo lo que condujo a dejar restringida la *autonomía* a la gestión de los asuntos internos y a oponer el concepto al de plena *eleuthería,* mientras que las violaciones atenienses de la *autonomía* llevaban, por su parte, a hacer surgir la noción de «servidumbre». Cuando, en el 428, los mitilenios se rebelaron y acudieron a abogar por su causa ante los peloponesios[114], esgrimirán como argumento que únicamente los aliados navales conservaban su condición de «autónomos, en efecto, y nominalmente libres», mientras que todos los demás habían sido progresivamente «avasallados», «reducidos a la esclavitud» (Tucíd., III, 10, 5-6). Las circunstancias fuerzan a que la intención sea tendenciosa; pero el resultado muestra que aquellas denuncias que alegan los mitilenios (quienes, por no haber experimentado todavía ninguna intervención ateniense en sus asuntos internos, están por completo obligados a reconocerse «autónomos, en efecto») constituyen un estado de hecho, y no de derecho: la flota que han conservado no les permite más que seguir con docilidad a los atenienses, que son infinitamente más fuertes: ya no son *eleutheroi* sino «de nombre»; su *eleuthería* no es más que una

[113] *Supra,* pp. 154 s.
[114] *Infra,* p. 294.

engañifa[115]. En cuanto a la «esclavitud» de todo el resto, es decir, de los tributarios, esto no significa que hayan perdido cualquier atisbo de autonomía interna, sino que (a los ojos de los Mitilenios) su desarme y su sujeción al *phoros* les han hecho perder hasta la apariencia de *eleuthería:* son obedientes «súbditos» *(hypekooi).* Pero entre estos últimos, hay algunos que conservan la autonomía interna (y eso es lo que Esparta logra garantizar para Egina en la paz de Treinta Años), pero otros a quienes dicha autonomía interna les ha sido parcialmente mermada.

Se advierte, pues, que en el seno de este «Imperio» ateniense en que se ha convertido la Confederación de Delos, y tal como se encuentra estabilizado entre 448 y 445 por las dos paces de Calias y de Treinta Años, los aliados conocen situaciones diversas, ya que no estatutos jurídicos diferentes. La verdaderea independencia sólo es ya algo propio de Samos, Quíos y Lesbos –aunque tienda a convertirse en «nominal», en la medida, sobre todo, en que esa independencia no podría permitirles salir de la alianza; es verdad que antes de la guerra del Peloponeso los aliados navales parecen haberse acomodado a tal situación: la revuelta de Samos estará motivada por causas muy contingentes. En cuanto a los tributarios, a quienes los atenienses miraban, con arrogante desprecio, como «súbditos», su lealtad o su docilidad les valdrá a unos conseguir el respeto de su autonomía interna, mientras que secesiones, veleidades de secesión o, simplemente, indicios de mala voluntad conducirán a los atenienses a violarla más o menos seriamente en el caso de otros.

Fenómeno complejo, en suma, el del imperialismo ateniense, y edificio complejo el construido por el Imperio Ateniense. Pero es también una edificación organizada: y de su organización, vamos a tratar de entresacar los principales aspectos.

II.–EL PHOROS [116]

Constituiría un error imaginarse el Imperio Ateniense como un «Estado federal» provisto de una administración en consonancia. No se trata,

---

[115] Esto ocurre en el 428: las circunstancias en medio de las cuales estalla la crisis samia, en 441 *(infra,* p. 257), revelan sin embargo que los aliados navales disponían aún de un cierto grado de libertad en su política exterior.

[116] OBRAS DE CONSULTA.– Los trabajos sobre los documentos epigráficos relativos al *phoros* (listas y decretos) datan de hace ya más de un siglo, y las incertidumbres engendradas por el deterioro de los textos originan que estas investigaciones jamás vayan a tener punto final. Cualquier ensayo de síntesis sólo puede representar un estado momentáneo del problema que enseguida vuelve a ser objeto de debate. Sin remontarnos aquí a los trabajos del siglo pasado, recordemos que la primera gran síntesis fue la de E. Cavaignac, *Etudes sur l'histoire financière d'Athènes au Vᵉ s.,* París, 1908. A continuación, los estudios han sido efectuados sobre todo por alemanes, *cf.* la monografía citada *supra,* en la nota 105, de H. Nesselhauf, y por americanos: su culminación provisional consiste en la gran publicación de B. D. Meritt, H.T. Wade-Gery y M.F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists* (o *A.T.L.):* I. Documentos, II. Revisión de I, III. Comentario histórico, y IV. Índice, Cambridge (Mass.), 1939-1953. Las restituciones de lagunas, e incluso la restauración de las estelas sobre las

en modo alguno, de *un* Estado, sino de una constelación de Estados, cuya cohesión resultaba asegurada no tanto por el pacto jurídico original como por el poderío ateniense, arma de la voluntad ateniense, por el consentimiento de unos cuantos y la pasividad de un gran número. Pero el poderío naval ateniense, a su vez, se hallaba cimentado en buena medida sobre los recursos financieros federales. Pero la organización financiera y, en su base, fiscal, se mantendrá a lo largo de toda la historia del imperialismo ateniense como el único mecanismo administrativo auténtico del sistema. A tono con las circunstancias, los atenienses le irán añadiendo, de modo autoritario y unilateral, un buen número de disposiciones políticas de distinto carácter, algunas de las cuales incluirán aspectos administrativos; pero el *phoros,* su tasación, su percepción y su gestión dieron sólo origen a una elaborada maquinaria que se parece a lo que podríamos esperar de un Estado federal o de una verdadera federación de Estados –también hay que advertir en seguida que, desde muy pronto, tiende a reinar una confusión entre los engranajes federales heredados del pacto original y los engranajes atenienses: en este ámbito, concebido al principio como algo estrictamente técnico, vuelve a manifestarse el imperialismo político de Atenas.

Phoros, o «tributo»: tanto el término griego, como la voz latina mediante la que es traducido, debían quedar impregnadas con el tiempo del matiz peyorativo que emana de la coacción. Ese matiz no existía en origen, pues el *phoros* (etimológicamente: «aportación») consistió primero en una contribución voluntaria. Fue la imposibilidad con que se encontraron rápidamente muchos aliados de abandonar la alianza lo que imprimió a aquella cotización su carácter de apremio, lo que convirtió a los cotizantes en «tributarios» y a la obligación del *phoros* en el símbolo

---

que estaban grabadas las listas (y, por tanto, el orden y datación de las mismas) no cesan de quedar sometidas al examen atento del investigador. *Vid.*, entre otros, S. Dow, «Studies in the Athenian tribute-list», *Cl. Ph.*, XXXVII, 1942, pp. 371 ss.; XXXVIII, 1943, pp. 20 ss. (se ocupa en particular del problema de saber si hubo o no percepción en el 449/8); H.T. Wade-Gery y B. D. Meritt, «Athenian resources in 449 and 431 B.C.», *Hesp.*, XXVI, 1957, pp. 163 ss.; F. A. Lepper, «Some rubrics in the Athenian quota-lists», *J.H.S.*, LXXXII, 1962, pp. 25 ss.; M. F. McGregor, «The ninth prescript of the Athenian quota-list», *Phoenix,* XVI, 1962, pp. 267 ss.; W. K. Pritchett, «The height of the lapis primus», *Hist.*, XIII, 1964, pp. 129 ss.; B. D. Meritt, «The top of the first tribute-stele», *Hesp.*, XXXV, 1966, pp. 134. ss.; R. Sealey, «Notes on the tribute quota lists 5, 6 and 7 of the Athenian empire», *Phoenix,* XXIV, 1970, pp. 13 ss.; A. French, «The tribute of the Allies», *Hist.*, XXI, 1972, pp. 1 ss.; R. Meiggs, *The Athenian Empire,* cap. 13 y, acerca de la tasación del 425, cap. 19; W. K. Prichett, «The Hellenotamiai and Athenian finance», *Hist.*, XXVI, 1977, pp. 295 ss.; R. K. Unz, «The surplus of the Athenian phoros», *G.R.B.S.*, XXVI, 1985, pp. 21 ss. Sobre las listas, *vid.* también las informaciones de actualización (sin textos) dadas por Meiggs-Lewis, n.° 39 y 50, así como las ediciones más recientes (con bibliografía y comentario) de los decretos de Clinias (n.° 46), de Calias (sobre los trasvases de fondos entre los distintos tesoros: n.° 58), de Cleónimo (n.° 68) y de Tudipo (sobre el aumento del tributo: n.° 69).

Sobre la noción de «tributo de Arístides»: A. W. Gomme, *Comment.*, I, 1945, pp. 273 ss.; M. Chambers, «Four hundred and sixty talents», *Cl. Ph.*, LIII, 1958, pp. 26 ss.

Sobre las incertidumbres de la cronología de las inscripciones y las polémicas suscitadas a este respecto, *cf. infra,* nota 165 (nota adicional).

de la sujeción política. De esta última ya hemos visto sus orígenes y sus primeros pasos; examinemos ahora los aspectos técnicos del instrumento fiscal que la puso en marcha. La documentación nos impondrá la necesidad de rebasar el marco cronológico hacia el período más tardío, al que nos ha conducido la exposición de los acontecimientos.

No se conserva documentación relativa al *phoros* sino a partir del día en que el tesoro fue trasladado de Delos a Atenas (454/3). Junto a algunos raros decretos que tratan de la tasación y de la percepción, se trata sobre todo de piezas contables –al menos de aquellas (¡los pedazos de aquellas!) que el *demos* estimó conveniente hacer grabar en mármol. De las relaciones detalladas de tasación no se ha conservado más que, en parte, la del 425/4, que supone un caso muy particular[117]. De las minutas de la propia percepción no ha llegado hasta nosotros ningún resto, pues sabemos que estaban consignadas sobre tablillas de madera; en cambio, sí que disponemos, muy fragmentariamente, de las listas anuales impropiamente llamadas «listas del tributo», que registran gráficamente la deducción *(aparché)* efectuada sobre el *phoros* de cada ciudad aliada en provecho del tesoro de Atenea. Como esa deducción era de 1/60 (una mina por talento), basta, cuando conocemos el importe de la *aparché* de una ciudad, con multiplicarlo por 60 para conocer su *phoros*. Son datos inmensamente preciosos –e inmensamente difíciles de interpretar, puesto que, aparte de las incertidumbres que rodean a la restauración de estelas desastrosamente fragmentadas, incluso en aquellos pasajes en donde las restauraciones parecen irrefutables quedan al descubierto, respecto al número de aliados y a las cantidades percibidas, una serie de irregularidades que no siempre se pueden justificar: cifras e interpretaciones son, a menudo, poco seguras.

Desconocemos cómo se hacía la tasación *(taxis phorou)* antes del 454/3. Si el Consejo federal continuaba reuniéndose regularmente en Delos, aspecto que es dudoso, le incumbía a este órgano, o a una comisión *ad hoc* que procedía a realizarla. Si ya no era así, debemos confesar abiertamente nuestra ignorancia. A partir de 454/3 la tasación se lleva a cabo en Atenas, los años de las Grandes Panateneas[118], o sea, cada cuatro años: al menos, en principio, pues se aprecian irregularidades que no resulta fácil explicar[119]. El procedimiento de tasación está atestiguado sólo en época tardía, por medio de un decreto largo, confuso y deteriorado que introduce la tasación excepcional de 425/4, aunque cabe completarlo gracias a algunas indicaciones que figuran por una u otra lista. Pueden extraerse las siguientes indicaciones, pero no es seguro que todas ellas sean válidas antes del 425. La *Boulé* ateniense, que es la instancia central para

---

[117] *Infra*, p. 298.

[118] Sobre las Grandes Panateneas, *cf. infra*, p. 502.

[119] Los años de tasación son los siguientes: 454/3, 450/49, 446/5, 443/2 (irregular), 438/7, 434/3, 430/29, 428/7 (irregular), 425/4 (irregular), 422/1; luego, faltan los documentos, pero el *phoros* es suprimido en 414/3 *(infra*, p. 326).

todo cuanto concierne al *phoros,* elige una comisión de 10 *taktai* («tasadores»), encargados de elaborar la lista de ciudades tributarias. Estas ciudades son agrupadas en cuatro distritos geográficos (Jonia, las Islas, Tracia, el Helesponto)[120], y cuatro equipos de heraldos salen en seguida a recorrerlos para invitar a las ciudades a enviar delegados a Atenas. Durante ese tiempo, continúan en Atenas los trabajos de tasación con la colaboración de los diez estrategos, los magistrados atenienses en mejor posición de estimar las necesidades financieras, especialmente en tiempo de guerra. Cuando los embajadores de las ciudades llegan a Atenas y se les ha comunicado el importe de su *phoros,* quedan facultados para impugnarlo, si lo consideran demasiado elevado. En tal caso, presentan recurso ante una de las salas de la Heliea (compuesta por 1.500 jurados), en la que se celebra un proceso en toda regla. Las sentencias de la Heliea no tienen apelación. Terminados estos procesos, la lista de tasaciones es definitivamente establecida y sometida a la ratificación de la *Boulé.* Dichas operaciones ocupan, en líneas generales, un semestre (de finales de junio a finales de diciembre). Este cuadro, que, repitámoslo, es conocido sólo en fecha relativamente tardía, habría de ver introducidos algunos matices, pues el empirismo de la administración ateniense toleraba la existencia de casos especiales. Llegaba a suceder, por ejemplo, que determinadas ciudades no eran tasadas individualmente, sino en grupo *(synteleia):* eran pequeñas ciudades, cercanas entre sí. En ciertos casos, incluso, vemos que algunas ciudades aparecen en las listas entre dos distintos años de *taxis phorou;* las inscritas de este modo figuran con denominaciones diversas y, a menudo, enigmáticas: *ataktoi poleis* («ciudades no tasadas», y, sin embargo, pagan); «ciudades que han tomado por sí mismas la iniciativa de hacerse tasar»; «ciudades inscritas por particulares para el pago del *phoros».* Constituyen excepciones derivadas de circunstancias locales, cuyos pormenores es imposible apreciar con claridad.

Si la tasación era cuatrienal (en principio), la percepción era anual y se realizaba en Atenas, durante las Grandes Dionisiacas, es decir, hacia marzo-abril. Sobre el procedimiento de percepción se nos han conservado dos decretos atenienses: el llamado «de Clinias» (448/7) y el llamado «de Cleónimo» (426/5). El primero de ambos textos no se preocupa de saber cómo reunirán el dinero los aliados: simplemente encarga a determinados magistrados atenienses, que residen en las ciudades[121], que «procuren que el tributo sea percibido anualmente y enviado a Atenas». El segundo, en cambio, que data de la época en que la guerra del Peloponeso comienza a sumir a Atenas en inextricables dificultades financieras[122], impone a las ciudades que elijan perceptores responsables, cuyos nombres serán regis-

---

[120] Esa comodidad administrativa (pues no se trata de «provincias» provistas de una administración propia) fue ideada en 443/2, fecha en la que aparece en las listas. Los distritos fueron cinco en principio, pero la circunscripción de Caria fue suprimida después del 437/7, luego de la crisis de Samos *(infra,* p. 327).

[121] Sobre estos personajes, *infra,* p. 174.

[122] *Infra,* p. 294.

trados por la *Boulé* ateniense: esta medida de coerción constituye una clara señal de su tiempo. Sea como quiera, era pues durante las Grandes Dionisiacas cuando las naves de escolta aliadas debían abonar las cotizaciones de sus ciudades a la *Boulé* reunida en sesión plenaria, la cual pasaba las sumas a los tesoreros federales, a los Helenotamías. Finalizada esta operación, la *Boulé* transmitía a la *Ekklesía* dos listas, una con la relación de las ciudades que habían pagado (a las que se remitía un recibo), la otra con la de las ciudades fallidas, total o parcialmente: hacia éstas eran enviadas con urgencia delegaciones atenienses, encargadas de cobrar lo que se les debía. Los retrasos estaban penalizados con un suplemento *(epiphorá)* de 1/60 por tramo de diez días durante un plazo de cien días, y si, por la razón que fuese, una ciudad no pagaba, era incluida dos veces en la lista del año siguiente: el *demos* no hacía regalos a nadie. Cuando la percepción había acabado, los contables atenienses *(logistaí)* calculaban para cada partida la *aparché* de 1/60 debida a Atenea, deducción que los Helenotamías abonaban a los tesoreros de la diosa.

Tal parece haber sido el procedimiento normal de percepción. Pero había excepciones, que parecen obedecer esencialmente a la guerra. Cuando un ejército que emprendía una campaña lejana necesitaba fondos, las ciudades aliadas de la región eran invitadas a pagar su *phoros* directamente a los estrategos atenienses, que les entregaban un recibo. Por otra parte, en caso de urgencia financiera, hubo ocasiones en que Atenas envió escuadras de «trirremes recolectoras de dinero» *(argyrologoi)* para cobrar los atrasos. Ya volveremos a ocuparnos de estos detalles cuando tratemos de reflejar mejor los aspectos coercitivos del imperialismo ateniense.

¿Pero qué representaba, materialmente, el *phoros?* Hay una cosa cierta: y es que el tributo, que parecía moralmente vejatorio a muchos aliados, jamás alcanzó un peso abrumador –por lo menos, antes del 425/4. Los aliados iniciales estaban satisfechos de la equidad con que Arístides había procedido a la primera tasación; ahora bien, el «*phoros* de Arístides» seguirá siendo la base de la tasación hasta el 450 por lo menos, y probablemente hasta el 425. Estimemos que fueron respetados los principios que definían la relación entre los recursos de una ciudad y su contribución, según una tasa que sólo será aumentada a consecuencia del incremento de las necesidades financieras de Atenas (y también, sin duda, de la baja del valor del dinero) durante la primera parte de la guerra del Peloponeso. Pero es imposible saber lo que esto representaba concretamente a lo largo del primer período, pues la suma de 460 talentos, cifra tradicional del «*phoros* de Arístides», no puede ser nada más que la *estimación financiera* total de las contribuciones, una parte de las cuales eran efectivamente pagadas en metálico, mientras que el resto lo eran en especie (barcos y combatientes); sin embargo, desconocemos qué número hubo, en principio, de aliados «navales» y cuál de aliados «tributarios». Por lo demás, antes que una «estimación financiera total de contribuciones», los 460 talentos de Arístides parecen haber representado la estimación financiera del conjunto de las contribuciones de los aliados en el 478; en efecto, todo parece señalar que nunca se procedió a una estima-

ción presupuestaria global de las necesidades[123] y que la suma tradicional de 460 talentos, así como los totales que intentan deducirse, no sin fatiga, de los documentos, en ningún caso representan más que el resultado de una suma: las ciudades no pagaban el cociente de un total exigido, sino que el total constituía la suma de tasaciones parciales, fundadas en estimaciones parciales.

Ahora bien, ninguna lista permite establecer con certeza el total percibido cada año. La cifra menos insegura es la primera, la de 454/3, en que se recaudaron entre 396 y 406 talentos, pagados por unos 140 cotizantes. En los años siguientes, los documentos sólo autorizan a efectuar estimaciones conjeturales: las listas se hallan en estado ruinoso y únicamente cabe intentar hacer restituciones de partidas individuales con arreglo a combinaciones, cuyas normas nunca encierran absoluta seguridad. En la medida en que pueden restituirse totales aproximados, deberán recordarse simplemente estos datos: a excepción del año 450/39, en que el *phoros* total parece haber sobrepasado largamente los 400 talentos (alrededor de 430 talentos), da la impresión de que hasta la guerra del Peloponeso se mantuvo constantemente por debajo de los 400 talentos, y que sus variaciones (entre 360 y 390 talentos) dependen de las del número de ciudades aliadas (de 150 a 200), y esta cifra depende a su vez de los acontecimientos políticos y militares[124]. Sólo con la aparición de la angustia financiera provocada por la guerra llegó el momento en que los atenienses resolvieron proceder a un aumento general del *phoros:* la tasación de 425/4 (la única que, en parte, se nos ha conservado), que tocó a llamada a todas las ciudades que, tarde o temprano, habían pertenecido a la alianza, debía de producir un rendimiento, según parece, de 1.460 talentos; en cambio, la recaudación difícilmente parece haber alcanzado los 1.000 talentos. De todos modos, aquello no tiene ya nada que ver con el «*phoros* de Arístides».

Pero, sin llegar a descender hasta el 425/4, ¿qué representaban las cotizaciones? Sigamos la primera lista conocida, la del 454/3, en la medida en que ha podido ser restaurada: 77 comunidades pagan en este momento un *phoros* de 1 talento o menos aún[125]; 14 de 1 a 2 talentos; 21 de 2 a 5 talentos; 17 de 5 a 10 talentos; 7 de 10 a 15 talentos; por encima de ese importe sólo se encuentran los 18 talentos de la *synteleia* de

---

[123] Los griegos eran técnicamente incapaces de realizarla, y, a lo sumo, las autoridades atenienses se vieron, durante la guerra del Peloponeso, abocadas a comprobar que el total recaudado era insuficiente y a aumentarlo con arreglo a estimaciones empíricas y aproximadas.

[124] Cuando Tucídides, II, 13, hace decir a Pericles, en el 431, que Atenas «percibe anualmente, en términos generales, 600 talentos de los tributos de los aliados», dicha cifra sólo puede entenderse si admitimos que Tucídides incluye dentro del *phoros* los recursos financieros que provienen de algunas ciudades aliadas (o asimiladas a los aliados, como Anfípolis), pero que no estaban contabilizados oficialmente en las listas.

[125] Recordemos que el talento, unidad de cuenta (de peso, en realidad), vale 6.000 dracmas, así como, para fijar las ideas, que el sueldo diario del hoplita ateniense y el de los tripulantes de la flota es de una dracma, mientras que la dieta por asistencia a los juegos de la Heliea es de dos óbolos (1/3 de dracma).

Quersoneso de Tracia y los 30 talentos en que fue fijada la tasa de Egina después de su capitulación. De aquí se deduce que la mayoría de los tributarios pagaban cotizaciones muy módicas y que la riqueza se concentraba en un grupo relativamente restringido de ciudades, las más opulentas de las cuales (dejando a un lado a Egina) no son ya las de Jonia, como antes de las Guerras Médicas, sino las ciudades mineras y mercantiles de Tracia y de los Estrechos (Abdera y Bizandio: 15 talentos; Eno, Lámpsaco y Torona: 12 talentos, etc.).

Si debemos esperar hasta 425/4 para asistir a una modificación general de la base tributaria del *phoros,* en cambio en alguna otra tasación anterior se aprecian variaciones parciales. Las disminuciones de una cotización están normalmente vinculadas a amputaciones territoriales que han originado la disminución en los ingresos de tales ciudades: los ejemplos más conocidos de esas confiscaciones de tierra son aquellos que tenían por objeto la instalación de clerucos atenienses[126] en el seno de comunidades aliadas que se habían rebelado o que amenazaban con hacerlo (Eritras, Colofón, Andros, Naxos, Cálcide, incluso Egina, tal vez, en el 432) –por lo que, en semejantes casos, la disminución del *phoros* es el corolario de un castigo–, pero también de ciudades amenazadas por un peligro exterior (en Quersoneso de Tracia a partir de 453/2). Igualmente, cuando los atenienses fundan Anfípolis en 436, se verán obligados a ocupar tierras de ciudades vecinas, y ésta es sin duda la razón que explica la disminución del *phoros* de Argilo. Los aumentos del *phoros,* en cambio, no se pueden explicar tan fácilmente: el caso más notable es el de Tasos. Ya hemos visto que esta isla, cuya riqueza era proverbial, había sido privada de sus posesiones continentales y de sus minas en 463, después de una frustrada insurrección[127]; esto es lo que explica el muy módico *phoros* de 3 talentos que los tasios pagan hasta 446/5, fecha en la que de súbito empiezan a pagar 30 talentos. Esta multiplicación por diez ha sido explicada, en general, mediante la hipótesis de la restitución a Tasos de sus posesiones exteriores; pero dicha hipótesis tiene dudosa apariencia, y no se ha emitido ninguna otra que pueda pasar por satisfactoria, de forma que el aumento masivo del *phoros* de Tasos continúa siendo enigmático –como sucede también con el *phoros* de Potidea (de 6 a 15 talentos) hacia el 434/3.

Estas modificaciones constituyen, en una u otra medida, casos especiales; para la inmensa mayoría de los tributarios, la estabilidad es lo que marca la pauta hasta la guerra del Peloponeso. A partir de 431/0 registramos un notable número de aumentos parciales, justificables, sin duda, a ojos de los atenienses, por los gastos de guerra, actitud que finalmente desembocará en la gran revisión de 425/4, «puesto que», dice el decreto que presenta la *taxis phorou* de ese año, «el *phoros* resulta insuficiente...».

Sobre la gestión y utilización del *phoros* apenas disponemos de información antes de la época en que los fondos fueron en parte alejados de su

---

[126] *Infra,* p. 173.
[127] *Supra,* p. 124.

empleo normal. Este último consistía en financiar a las fuerzas armadas federales (las cuales, según vimos, tendieron precozmente a identificarse con las fuerzas armadas atenienses), es decir, a conservar, renovar y acrecentar la flota, pagar el sueldo de las tripulaciones, etc. Tales gastos no absorbían, ni con mucho, las sumas abonadas, puesto que sabemos que en 450/49 Pericles sometió a votación un decreto que ordenaba consagrar a los grandes trabajos de la Acrópolis 5.000 talentos (30 millones de dracmas) procedentes de la recaudación de los *phoroi;* una vez cubiertos los gastos militares, es claro que los Helenotamías habían logrado, un año con otro, atesorar una parte de las sumas que ingresaban en su caja. Con ese decreto es cuando comienzan las deducciones efectuadas en su propio provecho por los atenienses, y el examen de algunos documentos relativos a las mismas *parece* probar que alcanzaron la suma de 200 talentos anuales entre 449/8 y 434/3, o sea, más de la mitad del total del *phoros* durante esos años. Por añadidura, determinadas inscripciones revelan que los Helenotamías abonaban para los grandes trabajos los saldos sobrantes de los gastos militares normales, si bien es cierto que, durante todo este período, no lograron acumular ninguna reserva; y cuando, en plena paz, los atenienses tengan que afrontar la costosa guerra de Samos[128], el tesoro federal no podrá hacerse cargo de los gastos, que serán liquidados por el tesoro de Atenea. Es así como cristalizó esta confusión (siempre cuidadosamente contabilizada, es cierto) entre las finanzas de los atenienses y las de los aliados, confusión que, por lo demás, fue enérgicamente condenada por un grupo de oposición a Pericles; pero nuestro personaje les habría contestado que «el dinero ya no pertenece a quienes lo entregan, sino a quienes lo reciben, con tal de que satisfagan la obligación por la que lo han recibido...» (Plut., *Per.,* 12, 3).

III.–EL DOMINIO MILITAR Y POLÍTICO[129]

Durante nuestro recorrido por los años que vieron surgir y consolidarse al Imperio Ateniense hemos apreciado que este edificio, nacido con

---

[128] En el 440/39: *infra,* p. 257.

[129] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12 y de *A.T.L.,* III, *supra,* nota 116, que proporcionarán, sobre los diversos puntos aquí tratados, indicaciones bibliográficas para las fechas respectivas, debe consultarse, sobre el problema de las cleruquías: F. Gschnitzer, *Abhängige orte im griechischen Altertum,* München, 1958; P. A. Brunt, «Athenian settlements abroad in the fifth century B.C.», en *Studies pres. to V. Ehrenberg,* Oxford, 1966, pp. 71 ss.; Ph. Gauthier, «Les clérouques de Lesbos et la colonisation athénienne au Vᵉ s.», R.E.G., LXXIX, 1966, pp. 64 ss.; R. Meiggs, *The Athen. empire,* cap. 11; W. Schuller, *Die Herrschaft der Athener im ersten athenischen Seebund,* Berlín-Nueva York, 1974; B. Jordan, *The Athenian navy in the classical period,* Berkeley-Los Angeles, 1975; R. Werner, «Probleme der Rechtsbeziehungen zwischen Metropolis und Apoikie», *Chiron,* I, 1971, p. 21, n. 6; E. Erxleben, «Die Kleruchien auf Euböa und Lesbos und die Methoden der athenischen Herrschaft», *Klio,* LVII, 1975, pp. 83 ss.; J. M. Balcer, «Imperial magistrates in the Athenian empire», *Hist.,* XXV, 1976, pp. 257 ss.; íd., «The Athenian episkopos and the Achaemenid King's eye», *A.J. Ph.,* XCVIII, 1977, pp. 252 ss.; íd., *The Athenian regulations for Chalkis,* Wiesbaden, 1978; J. L. O'Neil, «The constitution

la guerra, estaba básicamente asentado sobre el poderío naval ateniense, asegurado, a su vez, por el sistema financiero que acabamos de analizar. Pero este poderío naval no era el único aspecto de la presencia ateniense en el Egeo. La *talasocracia* («dominio del mar») ateniense incluía aún otros mecanismos, unos de carácter militar, otros de naturaleza política.

No es preciso que volvamos sobre el proceso que condujo a concentrar en manos de los atenienses la mayor parte de las fuerzas de la confederación. Hacia mediados de siglo, únicamente Samos, Quíos y Lesbos siguen proporcionando barcos y combatientes a las fuerzas federales, y de esta breve lista Samos no tardará en ser eliminada[130]. Además, el hecho de continuar armados no otorgaba a esos estados insulares una verdadera independencia: esta última sólo perduraba en la medida en que sus intereses convergían con los de los atenienses. En la práctica, la flota ateniense reinaba en el Egeo.

En tiempos de paz, no había necesidad de que la totalidad de la flota (300 trirremes en vísperas de la guerra del Peloponeso) surcase continuamente el mar: como sabemos que había 60 naves patrullando durante los ocho meses que estaba abierta la navegación, parece que se había organizado un sistema rotatorio, a fin de que todas las tripulaciones realizasen por turnos su período de adiestramiento, pues en el adiestramiento más extremado era donde residía la superioridad naval ateniense. El Pseudo-Jenofonte[131] señala que los atenienses «son, en su mayoría, capaces de saltar a una nave de guerra y de ponerse inmediatamente a cargar las velas, pues no han hecho más que prepararse para ello toda su vida...» (I, 20), y fue ese adiestramiento constante lo que permitió a los atenienses, según palabras que Tucídides pone en boca de Pericles (II, 41), «obligar a todas las tierras y a todos los mares a ser accesibles a nuestra audacia». Esta presencia de la marina ateniense en el Egeo tenía por resultado (además de la eliminación de la piratería) inspirar el respeto a las ciudades aliadas, pues muchas de entre ellas, cabe pensar, veían cada año cómo hacían escala en sus puertos unas cuantas trirremes de la ciudad hegemónica.

Pero la presencia ateniense quedaba también asegurada por otro procedimiento. Una serie de inscripciones revela que algunas ciudades aliadas albergaban guarniciones atenienses *(phrourai,* cuyo mando ostentaban los *frurarcos).* En tal criterio sólo cabe ver la aplicación de una medida de

---

of Chios in the fifth century B.C.», *Talanta,* X-XI, 1978-1979, pp. 66 ss.; H. J. Gehrke, «Zur Geschichte Milets in der Mitte des 5. Hjts. v. Chr.», *Hist.,* XXIX, 1980, pp. 17 ss.; W. Schuller, «Die Einführung der Demokratie auf Samos im 5. Jht.», *Klio,* LXIII, 1981, pp. 281 ss.; M. Piérart, «Athènes et Milet», *Mus. Helv.,* XL, 1983,.pp. 1 ss.; XLII, 1985, pp. 276 ss. (problemas institucionales); K. W. Welwei, «"Demos" und "plethos" in athenischen Volksbeschlüssen um 450 v. Chr.», *Hist.,* XXXV, 1986, pp. 177 ss.

[130] *Infra,* p. 260.

[131] Se designa así al autor anónimo de un opúsculo *(Athenaion Politeia)* escrito, sin duda, hacia el 430, y catalogado por error, desde la propia Antigüedad, entre las obras de Jenofonte. Este texto, el más antiguo que conservamos en prosa ática, es un documento esencial para el conocimiento del sistema democrático e imperialista ateniense de la época de Pericles, hacia quien demuestra una visceral hostilidad.

excepción; en efecto, los únicos tres casos seguros conciernen a ciudades que acababan de hacer defección. En cuanto a las guarniciones de que habla Tucídides (II, 24) a comienzos de la guerra del Peloponeso, constituyen, precisamente, medidas adoptadas en época de guerra, aun cuando nada nos impida pensar que éstas tenían tanto (o bien, más) un carácter político (animar a los aliados a la fidelidad) como estratégico.

Estas guarniciones no deben ser confundidas con las *cleruquías,* aunque en la actualidad parezca más evidente que, a diferencia de las que fundará en el siglo IV, las cleruquías fundadas por Atenas en el siglo V en el fondo eran también guarniciones, pero los clerucos son miembros de una guarnición colocados sobre un terreno previamente confiscado a la ciudad en cuyo interior se les instalaba[132], lo que explica que dichas ciudades se hayan beneficiado, en compensación, de una desgravación de *phoros*[133]. Solamente en el caso de Lesbos, en 427, podemos captar, gracias a Tucídides (III, 50), las modalidades de esta operación: «El territorio... fue dividido en 3.000 lotes, de los que 300 quedaron reservados a los dioses y el resto fue distribuido mediante sorteo entre los clerucos; los lesbios continuaron cultivando el suelo, pero tuvieron que pagar un canon anual de dos minas (200 dracmas) por lote.» Como esa suma equivale al sueldo anual de un hoplita, está claro que, en semejante caso, la «cleruquización» del suelo constituye un cómodo procedimiento para hacer pagar a los lesbios la manutención de un cuerpo de ocupación de 2.700 hoplitas atenienses, quienes, lejos de ser soldados-campesinos, eran soldados-rentistas. No es seguro que todas las cleruquías respondiesen al mismo principio, y Lesbos representa el único caso en que fue confiscada la tierra perteneciente a varias ciudades (de lo que se siguió una completa exención del *phoros).* En otras ocasiones, tal vez los clerucos entraron efectivamente en posesión de los lotes que se les habían asignado (pero de los que no ostentaban la propiedad, que pertenecía, colectivamente, a los atenienses). El sistema de cleruquías (del que sólo conocemos un número limitado de casos) fue utilizado bien para mantener a raya a los aliados que parecían a punto de hacer defección (250 hombres en Andros y 500 en Naxos en el 450; 1.000 en Eubea en vísperas de la insurrección de 447/6), bien para castigar a ciudades que se habían efectivamente rebelado (2.000 hombres en Eubea después del levantamiento; 2.700 en Mitilene en el 427), bien para asegurar refuerzos a ciudades amenazadas (1.000 hombres en Quersoneso de Tracia en 447/6). Ignoramos cómo eran reclutados los clerucos; si eran escogidos de entre los *thetes,* para ellos constituiría una promoción social, pues los clerucos siempre eran, evidentemente, hoplitas.

Las cleruquías del siglo V (al contrario que las del IV) no eran comunidades organizadas y autónomas, y conviene distinguirlas de las verda-

---

[132] *Klerouchos* designa etimológicamente a quien ha entrado en posesión de un «lote» de tierra *(kleros),* o sea, a un «colono».

[133] *Supra,* p. 170.

deras colonias *(apoikiai)* que los atenienses fundaron por la misma época. Sólo vamos a considerar aquí aquellas que afectaron a las relaciones entre Atenas y los aliados. Podemos observar, en efecto, que mientras las cleruquías se contentaban con estar al lado de ciudades cuya existencia no era, por tanto, suprimida, hubo casos en que los atenienses expulsaron totalmente a la población de algunas ciudades para reemplazarla por colonos atenienses[134]. No conocemos más que un ejemplo de una medida tan radical antes de la guerra del Peloponeso, el de la ciudad Eubea de Histiea al acabar la rebelión del 446. Pero la guerra conducirá a los atenienses a multiplicar el uso de este procedimiento: lo aplica a Egina en 431; a Potidea en 429; a Esciona en 421/0; a Melos en 416/5. En todos los casos, el resultado fue la fundación de nuevas ciudades[135]. Y estas colonias, que proceden todas de consideraciones militares, nos llevan a pasar a la serie de las medidas de carácter político.

Carácter exclusivamente político poseen ciertos magistrados atenienses que parecen haber residido de forma permanente en muchas ciudades, si no en todas. Llamados bien «vigilantes» *(episkopoi)*, bien simplemente «magistrados» *(archontes)*, es imposible saber en qué consistían sus competencias, que eran probablemente tanto más amplias cuanto que no estaban definidas de manera precisa. Algunos decretos atenienses de alcance general (el de Clinias sobre la percepción del phoros[136], el de Clearco sobre la reforma monetaria)[137] encargan a estos magistrados que vigilen la ejecución de las medidas decretadas; otros textos les confían la protección de aquellos extranjeros que son amigos del pueblo ateniense; un pasaje de Aristófanes considera a un *episkopos* como una especie de delator público. En resumen, puede decirse que estas personas, que parecen haber sido los acólitos de la *Boulé* ateniense y que, sin tener la condición de embajadores, ni de cónsules, ni de agentes informativos, eran las tres cosas a un tiempo, ejercían con su sola presencia una presión política sobre las ciudades en las que residían. Nos gustaría saber si los hubo en todas partes; el decreto de Clinias, que los menciona como un grupo homogéneo, parece darlo a entender, pero el decreto de Clearco excluye tal posibilidad, pues señala: «... y en caso de que en estas ciudades no haya *archontes* de los atenienses...». Desconocemos la razón de que una determinada ciudad albergara entre sus muros magistrados atenienses, y otra, en cambio, no; pero esa diversidad subraya con más fuerza el hecho de que el Imperio Ateniense no poseía una administración homogénea y que los atenienses regulaban sus relaciones con los aliados de forma empírica y bilateral, incluso

---

[134] Es el procedimiento ya utilizado –aunque fuera de la Confederación– por Cimón en Esciro en el 475: *supra*, p. 122.

[135] Hacia mediados de siglo, se halla atestiguada epigráficamente la existencia de colonias en Eritras y en Colofón, sin que por ello tales ciudades quedaran suprimidas. Son casos tanto más oscuros porque desconocemos el origen de los colonos.

[136] *Supra*, p. 167.

[137] *Infra*, p. 189.

cuando, de tiempo en tiempo, se dictaba un decreto para imponer medidas al conjunto global de la alianza.

Además, si puede ser que los atenienses no se hallaran representados en todos los puntos mediante sus propios magistrados, sí contaban por doquier con los proxenos *(proxenoi)*. Se llama proxeno de una ciudad A en una ciudad B al ciudadano de B que acepta encargarse de los intereses de los ciudadanos de A que residen o están de paso en la ciudad B. La institución, que hunde sus raíces en las prácticas de hospitalidad *(xenia)*, era algo general en Grecia, pero los atenienses hicieron de la misma un instrumento de su influencia propia con el sistema de reclutar a los proxenos entre sus partidarios y de protegerlos mediante disposiciones judiciales exorbitantes[138]. Los atenienses falsearon de esa manera la institución de la proxenía, convirtiendo a quienes la asumían ya no en «hospederos» públicos, sino en auténticos agentes de información *(cf.* Tuc., III, 2).

Esta presión ejercida valiéndose de medios militares y políticos (incluso judiciales, asunto que examinaremos aparte) conduce a preguntarse hasta qué punto los atenienses favorecieron, o incluso impusieron, el régimen democrático en las ciudades aliadas. Para muchos autores modernos, esta medida se habría aplicado en considerables ocasiones, pero tal opinión no resiste el examen de la documentación. Es verdad que esta última es particularmente escasa y que ignoramos bajo qué régimen político vivía la inmensa mayoría de ciudades. Por otra parte, de entre los pocos textos con que contamos, la mayor cantidad concierne a la época de la guerra del Peloponeso; ahora bien, resulta indiscutible que fue a partir del día en que estalló el conflicto entre ambas ciudades hegemónicas, una de las cuales encarnaba el ideal oligárquico, la otra el ideal democrático, cuando se desencadenó también el gran debate entre oligarquía y democracia. Esparta, en efecto, siempre había favorecido la oligarquía en su zona de influencia (Tucíd., I, 19): ¿y acaso su eventual victoria no iba a permitir también el triunfo de los oligarcas? Pero el problema consiste en saber si, antes ya del 431, Atenas, a semejanza de Esparta, trató de difundir su propio régimen.

Desde luego, la oposición entre la tendencia democrática y la tendencia aristocrático-oligárquica se daba en todos sitios: cualquier ciudad tenía sus *aristoi* y su *demos,* sus *oligoi* y sus *polloi,* y uno de estos dos sectores disfrutaba de un poder que su adversario, según los casos, aspiraba a compartir o a reservárselo. Sucedía, además, que los elementos democráticos de las ciudades aliadas miraban hacia Atenas con una preferencia que no podían compartir los elementos aristocráticos, y esos sentimientos contradictorios no pudieron sino quedar todavía más exacerbados desde el momento en que, alejado el peligro persa, el imperialismo ateniense acabó perdiendo su objetivo esencial; hacia 430, el Pseudo-Jenofonte destaca el apoyo moral que los atenienses prestaban en todos lados a las clases populares (III, 10), y afirma que, si los aristócratas lograran ventaja en toda

---

[138] *Infra*, p. 181.

Grecia, el Imperio ateniense no sobreviviría (I, 14). De ahí a concluir que Atenas habría tratado de imponer globalmente la democracia, hay sólo un paso que, sin embargo, no seríamos capaces de dar. No importa cuál fuese el régimen político que no era posible en no importa qué ciudad: para aspirar a algunas cotas de estabilidad, un régimen político debe de traducir, en el terreno de las instituciones y de su funcionamiento, una estructura económica y social dada, en cuyo defecto no puede imponerse más que por medio de acciones violentas que únicamente le otorgan pocas oportunidades de perdurar (los oligarcas atenienses llegarán a experimentarlo a finales del siglo V). De suponer que, como parece probable, muchas ciudades aliadas no eran aptas para vivir bajo una democracia a la ateniense, Atenas no hubiera estado en condiciones de imponerles dicho régimen sin correr el riesgo de levantar descontentos y desórdenes que habrían comprometido su hegemonía. Además, aun cuando se encontraran instalados en el poder, las aristocracias locales estaban reducidas a la impotencia: no podían recibir ninguna ayuda del exterior, mientras que la simpatía con que el *demos* de sus ciudades favorecía a Atenas (encarnada por los *episkopoi* o *archontes* atenienses en sus respectivos puestos), así como los estímulos para que vigilasen y denunciasen todas las maquinaciones antiatenienses[139], no podían sino contener a las autoridades aristocráticas antes de establecer una línea de gobierno demasiado desfavorable a los intereses democráticos. Por estar llena de peligros, una eventual generalización de la democracia entre las ciudades aliadas resultaba, de hecho, inútil –al menos, durante todo el tiempo en que una potencia exterior (Esparta o el Imperio persa) no viniera a prometer su apoyo a los adversarios de Atenas y de su régimen. Dicho esto, que tan sólo es un razonamiento, debemos advertir que, en el estado actual de la documentación, antes del 431 no conocemos sino unos cuantos casos seguros de democracias instauradas bajo la égida del poderío ateniense: hacia mediados de siglo en Eritras (cuyo nuevo régimen es organizado mediante el famoso decreto que concierne a esta ciudad), algo más tarde en Mileto, y en el 441/0 en Samos. Ahora bien, en los dos primeros casos se trata de ciudades que acaban de rebelarse y, en el tercero, de una ciudad que amenaza con hacerlo[140]. La democracia se halla además atestiguada en otras dos ciudades recién terminada una revuelta: en Colofón en el 447/6 (pero no es seguro que constituya una innovación) y en Cálcide en el 446 (pero la instauración del régimen parece anterior a la insurrección). La lista, según se ve, es breve. Sin embargo –y esto suministra una contraprueba– está certificado que, incluso después de un levantamiento, Atenas tolera la continuidad de regímenes aristocráticos u oligárquicos: existe el ejemplo de Mileto en el 450/49 y, muy probablemente, el de Samos en el 439. Comprobamos,

[139] *Infra*, p. 180.

[140] En cualquier caso, la democracia samia fue inmediatamente derrocada y, contra la opinión general, me parece que Atenas no la restableció después de la represión del 439: *cf. infra*, p. 260.

pues, que las democracias *impuestas* constituyen –como las cleruquías– una medida excepcional, que responde a situaciones locales. Globalmente considerada, los atenienses respetaron la autonomía interna de los aliados –autonomía, es cierto, debidamente inspeccionada– , tal como fue estipulado, ya lo vimos, cuando se produjo el ingreso de la derrotada Egina en las filas de los aliados atenienses. Ello, repitámoslo, es válido para el período anterior al 431; y, por lo demás, si no hubiera ocurrido de ese modo, Tucídides no habría podido escribir que, después de esta fecha, «como en todas las poblaciones reinaba la división, los jefes demócratas llamaron a los atenienses, los oligarcas a los lacedemonios; en época de paz, no se habría tenido ni el pretexto ni la audacia de hacerlo, pero, después del estallido de la guerra... resultó más fácil, para quienes deseaban una revolución, recurrir a tales alianzas» (III, 82, 1). Semejantes propósitos son testimonio de la diversidad de regímenes políticos que imperaba entre las ciudades aliadas.

Digamos otra vez que, en la cúspide de su poderío, Atenas no tenía necesidad de imponer la democracia a sus aliados, incluso habiendo facciones populares locales que no deseaban otra cosa sino verla comportarse de esa manera. Muy al contrario, la democracia ateniense podía encontrar provecho asegurándose la fidelidad de las aristocracias u oligarquías en el poder al darles garantías contra eventuales disturbios populares, mientras que se aseguraban la simpatía de los elementos populares disuadiendo a los gobiernos oligárquicos de conducirse como opresores. A fin de cuentas, no debe olvidarse que mantener aristócratas u oligarcas en el poder era mantener arriba a los ricos, es decir, a quienes abonaban la parte más considerable del *phoros*. No es en absoluto imposible la existencia de una especie de pacto tácito que ligara a la democracia ateniense con regímenes poco sospechosos de practicar una simpatía de compromiso frente a ellos, pues los segundos compraban con dinero de ley, con más o menos gusto, la tolerancia que los primeros les consentían en el terreno político. Cae por su peso que todo aquello originaba tensiones complejas y latentes tanto entre Atenas y sus aliados como en el interior de las ciudades: la guerra del Peloponeso desempeñará, en este sentido (y sobre todo durante la última fase), el papel de poner al descubierto la sinceridad de cada estado. Por el momento, la talasocracia ateniense impone silencio a las aspiraciones y a los conflictos políticos: qué valor y qué alcance representaba dicho silencio, es ya distinto problema.

IV.–IMPERIALISMO Y JURISDICCIÓN[141]

¿Hasta qué punto y con qué ánimo hicieron uso los atenienses de su aparato judicial como un instrumento de su hegemonía, y luego de su

---

[141] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase: R. J. Hopper, «Interstate juridical agreements in the Athenian empire», *J.H.S.*, LXIII, 1963, pp. 35 ss.; H. T. Wade-Gery, «The judicial treaty with Phaselis and the history of the

imperialismo? Estamos ante un tema objeto de controversia y en el que los autores modernos han aplicado, de muy buena gana, meras generalizaciones, hasta suponer que todos los procesos de los aliados habían terminado por ser deferidos a la Heliea ateniense. Las cosas son menos simples, y menos excesivas también.

Al igual que toda sociedad, una federación de estados presupone que se tomen disposiciones judiciales. Ignoramos qué se había previsto al respecto en el momento de fundarse la Confederación, pero podemos pensar *a priori* que se fijaron algunas reglas, o que fueron empíricamente instituidas determinadas prácticas a fin de zanjar las eventuales diferencias entre aliados o castigar toda infracción a los estatutos de la alianza. Pero cabe asimismo pensar que cuando se planteaban asuntos privados entre individuos dependientes de dos ciudades aliadas, tales litigios no eran solventados mediante otras normas sino aquellas que regían las relaciones judiciales entre ciudadanos de no importa qué ciudad. Ahora bien, hemos visto que Atenas no tardó en adquirir una absoluta superioridad militar dentro de la alianza, y que a partir del 454/3, a más tardar, los atenienses se arrogaron el derecho de administrar de modo soberano las finanzas federales. Desde entonces, el problema que surge es el de saber si en materia judicial no se aprecia una concentración análoga, especialmente en la medida en que esa decisión podía contribuir a fundamentar mejor la soberanía política ejercida de hecho por el pueblo ateniense dentro de la alianza. Luego veremos cómo fue eso, efectivamente, lo que sucedió con una serie de elementos que atañen a las estructuras federales y al funcionamiento de la máquina imperial. ¿Tendremos de ahí que deducir que la justicia ateniense tendió de forma sistemática a atraer también hacia sus tribunales todos los asuntos privados que implicaban a los aliados?

Comencemos por este último punto. Los textos revelan la existencia (¡ya que no el contenido!) de convenciones judiciales internacionales llamadas *symbolai,* destinadas a la reglamentación de asuntos privados que enfrentaban a ciudadanos de ciudades diferentes. Estos acuerdos bilaterales vinculaban a comunidades que mantenían contactos regulares, y como el comercio constituía la más notoria de tales relaciones, eran principalmente los asuntos comerciales el objetivo hacia el que apuntaban las *symbolai.* Cuando se originaban litigios de esta naturaleza, los procesos *(dikai apo symbolon)* eran normalmente sustanciados en la ciudad del demandado y según las leyes de esa ciudad. Pero si podríamos sentir la tentación de pensar que, seguros de su supremacía, los atenienses habrían tratado de sustraerse a estas costumbres para atraer a su jurisdicción

---

Athenian courts», en *Essays in Greek history,* Oxford, 1958, pp. 180 ss.; G. E. M. de Sainte-Croix, «Notes in jurisdiction in the Athenian empire», *Cl. Q.,* n.s., XI, 1961, pp. 94 ss.; R. Seager, «The Phaselis decree: a note», *Hist.,* XV, 1966, pp. 509 ss.; R. Meiggs, *The Athen. empire,* cap. 12. Sobre la protección judicial de los proxenos: A. Wilheim, Attische Urkunden, IV. Teil, *Sitz.-Ber. Akad. Wien,* CCXVII/5, 1939-1940. Sobre el conjunto, *vid.* asimismo: Ph. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques,* Nancy, 1972, cap. IV.

todos los asuntos de derecho privado internacional, los textos nos demuestran que no hubo nada de eso.

Cuando, en el 432, algunos adversarios de Atenas fueron a Esparta a despotricar contra los atenienses, un embajador ateniense que se encontraba presente habría realizado una apología de Atenas, y el discurso que en su boca pone Tucídides contiene un pasaje sobre el punto que nos ocupa. Es verdad, habría reconocido el orador (I, 77), que «nosotros pasamos por andar siempre en pleitos», y sin embargo «habitualmente no obtenemos lo que se nos debe en las *dikai apo symbolon* que entablamos contra nuestros aliados» (es decir, en ese tipo de procesos que se sometían a los tribunales de las ciudades aliadas y eran juzgados según sus leyes), «mientras que en nuestro país administramos justicia con arreglo a las leyes comunes» (es decir, según principios jurídicos admitidos por todos). Esto significa, en sustancia, que no habrían tenido razón si hubieran reprochado a los atenienses su afición por los pleitos, pues deberían, en cambio, alabarles por someterse, incluso en su situación de poder, a costumbres judiciales que por lo general se revolvían en su propio perjuicio. Es sin duda un alegato, pero está confirmado merced a un documento epigráfico. En fecha incierta, pero no posterior al 450, un decreto ateniense modificó las relaciones judiciales, formuladas por otras *symbolai* anteriores, entre Atenas y la ciudad pamfilia de Faselis; en el decreto se estipula que, si un caso que implica a un faselita se plantea en la propia *Atenas,* el proceso se celebrará en *Atenas,* ante el tribunal del polemarco; pero que, para cualquier otro litigio, se obrará conforme a las *symbolai* en vigor. Se trata, consiguientemente, de una excepción a la regla, que no por eso queda abrogada. Algunos han pretendido ver aquí una medida vejatoria, pero la idea no puede tener visos de realidad si advertimos que la excepción está calcada sobre «lo que ya se practica con la ciudad de Quíos», aliada poderosa e influyente, y no se trata, parece evidente, más que de una medida de comodidad, dictada por la lejanía de Faselis. Además, el hecho de que se sustancie ante el tribunal del polemarco suponía un privilegio. Ambos textos muestran, pues, que en materia de derecho privado internacional, los atenienses, lejos de hacer uso de su fuerza para ejercer un «imperialismo judicial», se acomodaron a las costumbres tradicionales.

Pero si, en ese terreno, aceptaron las reglas de la legalidad, en otros ámbitos judiciales, en los que su interés político se hallaba directamente comprometido, no se abstuvieron de efectuar algunas usurpaciones. Hemos de distinguir aquí entre los casos en que unas instancias atenienses simplemente reemplazaron a lo que debemos suponer había sido las antiguas instancias federales, y los casos en que su posición de poder permitió a los atenienses utilizar su aparato judicial en provecho de sus intereses políticos.

Una federación de estados implica, ya lo hemos señalado, una justicia federal. Es probable que tal función estuviera asegurada por el Consejo federal de Delos mientras estuvo vigente. Pero su existencia fue tal vez breve y parece que su papel pronto fue asumido por las asambleas

atenienses. Hemos dado antes con un ejemplo de ese traslado de competencias a propósito de las operaciones de *taxis phorou*[142], en el curso de las cuales las ciudades podían interponer recurso ante la Heliea. Tales procesos, si es verdad que proporcionaban al pueblo ateniense un medio de manifestar su poderío sobre los aliados, no es menos cierto que suponían una garantía para estos últimos y una ocasión de exponer sus quejas. Por eso, aquel recurso a la justicia ateniense limitaba realmente la arbitrariedad del imperialismo. No sucede igual en otros casos relativos a asuntos federales que hubiesen podido y debido ser tratados por instancias federales, pero en los cuales los atenienses se erigieron colectivamente en jueces de los aliados. Los grandes decretos atenienses, como los que reglamentaron el *phoros,* o también el decreto monetario de Clearco, incluyen cláusulas judiciales contra quienquiera que se atreva a oponerse a su ejecución. Repasemos el decreto de Clinias del 448/7: «Si un ateniense o un aliado comete una infracción respecto al *phoros*... que se autorice a cualquiera, ateniense o aliado, a presentar ante los pritanos una acción en su contra. Los pritanos darán curso de inmediato a esta *graphé*[143] ante la *Boulé*... Para aquel a quien la *Boulé* reconozca culpable, esta instancia no tendrá facultad de imponerle una pena, sino que trasladará en seguida el caso a la Heliea. Cuando la culpabilidad haya sido certificada, los pritanos propondrán la aflictiva o pecuniaria a imponerle...» Estos procesos son calificados de acción por traición *(graphé prodosías)* en el decreto paralelo de Cleónimo (426/5), que introduce un procedimiento más expeditivo al deferir los casos inmediata y exclusivamente a la Heliea. En estas causas, tal como se hacía en los procesos estrictamente atenienses, no hay ministerio público: la acusación se deja en manos de los particulares y, de hecho, se anima a la delación. Ignoramos, por carecer de documentos, en qué medida tales disposiciones fueron eficaces o incluso aplicadas; lo cierto es que estas cláusulas poseían carácter preventivo. Pero conocemos también casos en que las asambleas atenienses se erigieron en jurisdicción represiva: con motivo de insurrecciones entre los aliados. Cuando se produjeron las primeras secesiones (Naxos, Tasos), quizá fuera todavía el *sínodo* federal el que desempeñó la función de Tribunal supremo. Pero después, los atenienses fueron los jueces únicos soberanos a la hora de decidir la suerte de los desafortunados rebeldes. A decir verdad, en esta cuestión resulta difícil distinguir entre decisión política y sentencia judicial. Así, cuando los eubeos fueron vencidos en el 446, o los samios en el 439, no sería correcto decir que los atenienses les sometieron a un proceso: la *Ekklesía* les impuso unos tratados, desiguales, en efecto, pero bilaterales, y que los interesados fueron invitados a reconocer mediante juramento. Pero el caso de Mitilene en el 427[144] nos acerca al de una decisión judicial: el

---

[142] *Supra,* p. 166.
[143] Una *graphé* es una acción de derecho público.
[144] *Infra,* p. 294.

destino de los vencidos fue objeto de dos debates sucesivos, uno de los cuales condujo a una condena a muerte colectiva, pero el segundo a un tratado análogo a los anteriores; además, 1.000 culpables fueron ejecutados. Evidentemente, aquí nos encontramos en los límites del derecho de guerra y no cabría hablar de un proceso en regla, pese a los debates, puesto que los culpables no fueron admitidos a defenderse: lo cual no quiere decir que el *demos* ateniense no se constituyera en juez –un juez abusivo y arbitrario, desde luego– de una comunidad aliada. El asunto mitilenio es muy diferente a las disposiciones judiciales relativas al *phoros,* pero tiene en común con ellas el que, en ambos casos, la jurisdicción ateniense ha suplantado a una jurisdicción federal.

Cuanto antecede concierne a asuntos que pueden ser calificados, con toda propiedad, de federales, y que interesan al funcionamiento o incluso a la existencia de la federación. No sucede lo mismo con lo que trataremos a continuación.

De vez en cuando se dice que los atenienses han despojado sistemáticamente a los tribunales de las ciudades aliadas en beneficio de los tribunales atenienses siempre que había de por medio causas legales de carácter político. Ahora bien, nada hay más trabajoso que definir jurídicamente lo que es un caso «político» y determinar la instancia judicial competente. Siendo cierta en los asuntos internos de un solo Estado, esta proposición lo es todavía más, *a fortiori,* cuando están implicadas las relaciones entre estados y, especialmente, entre estados ligados por un lazo tan desigual como el que vinculaba a Atenas con sus aliados. Tampoco los atenienses parecen haberse esforzado en definir las causas «políticas» que debían ser competencia de sus tribunales. Pero frecuentemente interfirieron en la competencia judicial de las ciudades aliadas, despojadas en provecho de los tribunales atenienses, y todos esos casos pueden ser considerados como «políticos» en la medida en que los mismos implicaban a intereses políticos atenienses. En concreto: en la medida en que en ellos estaban implicados ciudadanos atenienses o partidarios de Atenas.

Ya hemos visto que todas las ciudades aliadas contaban con partidarios y adversarios de la hegemonía ateniense. Ahora bien, uno de los métodos adoptados por los atenienses para proteger a sus partidarios contra sus adversarios consistía en sustraerlos a la jurisdicción de sus propias ciudades para confiarlos a la justicia ateniense, si no siempre en primera instancia, otorgándoles al menos derecho de apelación. Los más notables, entre tales partidarios de Atenas, eran los proxenos de los atenienses: una serie de decretos atenienses nos permiten saber que si sus propios conciudadanos entablaban un proceso criminal contra un proxeno de los atenienses, este personaje poseía el derecho exorbitante de presentar recurso ante la justicia popular ateniense; asimismo, llegamos a saber que si un proxeno de los atenienses se consideraba perjudicado por uno de sus conciudadanos, tenía derecho a demandarlo ante la justicia ateniense. En otras palabras, los proxenos estaban más o menos asimilados, en el terreno judicial, a los ciudadanos atenienses, detalle confirmado por algunos textos que precisan que si uno de ellos caía asesinado

en su ciudad, ésta sería castigada como si un ateniense hubiera resultado asesinado en ella[145]. Luego los atenienses habían creado una «reserva» judicial destinada a defender su influencia en las ciudades mediante el expediente de defender a sus más notorios partidarios. Los proxenos presentaban la ventaja de constituir una categoría jurídica para la que era posible legislar. Sin embargo, en todas las ciudades había partidarios de Atenas, a veces más importantes que los proxenos, aunque no encarnaran ninguna función que permitiera hacerles objeto de una legislación excepcional, y estas personas también solicitaban, contra la eventual hostilidad de sus conciudadanos, disfrutar de las garantías judiciales atenienses. Porque, escribe el Pseudo-Jenofonte, «si los aliados, que están cansados de los atenienses, compareciesen ante la justicia de sus ciudades respectivas, no dejarían de abrumar a aquellos de sus conciudadanos que son amigos del pueblo ateniense» (I, 16). Pero al ser imposible definir jurídicamente quién era amigo y quién era enemigo del pueblo ateniense, parece que la dificultad fue sorteada reservando a la justicia ateniense el conocimiento no de los procesos públicos incoados, en las ciudades aliadas, por tales crímenes o delitos, sino de los procesos que habían desembocado en *determinadas penas* de carácter grave. El decreto ateniense para Cálcide (446) estipula que los tribunales de Cálcide serán competentes para las causas criminales, a excepción de aquellas que llevan aparejadas la muerte, el destierro o la *atimía,* casos que deberán ser conocidos por la Heliea; igual pasa con Samos en el 412 (muerte, destierro o confiscación de bienes). Ahora bien, si sucede que estas penas pueden ser infligidas en causas de derecho privado, principalmente suelen dictarse en las causas de derecho público, tales como traición, concusión, etc. Si los atenienses no toleran que los tribunales aliados pronuncien tales penas sin que la justicia ateniense haya podido expresar su criterio, lo hacen evidentemente porque temen que esas penas sirvan de armas en los ajustes de cuentas entre partidarios y adversarios de Atenas y que repercutan sobre los primeros. Los dos ejemplos citados constituyen casos particulares: ¿responden a una legislación aplicada a todo el Imperio? Un pasaje de un discurso de Antifonte (¿hacia el 415?) parece darlo por supuesto en el caso de la pena de muerte («ninguna ciudad tiene el derecho de condenar a muerte a quienquiera que sea sin los atenienses»)[146], y es probable que sucediera igual con las demás penas.

Pero el principio que formulaba la obligación de avocar aquella categoría de causas ante la Heliea permitía a los atenienses no sólo proteger al grupo de sus partidarios que podrían haber corrido el peligro de ser condenados en sus respectivos países, sino encima tener mayor

---

[145] Dicho castigo parece haber consistido en una multa colectiva de cinco talentos.

[146] «Sin los atenienses» significa ya «sin la participación de», ya «sin la autorización de» los atenienses, lo que en el fondo viene a ser lo mismo, es decir, «sin que un tribunal ateniense haya conocido la causa». Aquí se trata de una causa privada, pero evidentemente no era posible efectuar una distinción (Antifonte, *Sobre el asesinato de Herodes,* 47).

seguridad de ver condenados a aquellos de entre sus adversarios a quienes sus propios tribunales tal vez habrían perdonado. El Pseudo-Jenofonte lanza una cruda mirada sobre el aspecto político de semejantes prácticas judiciales: «... los atenienses han comprendido que... si los ricos y los poderosos disponen de influencia en las ciudades, el Imperio del pueblo ateniense no será duradero: ésta es la razón por la que los atenienses castigan a los nobles (*sc.* de las ciudades aliadas) con la *atimía,* la confiscación, el destierro y la muerte, y por la que fortalecen en todas las partes a la chusma...» (I, 14); y, de manera aún más general, nos indica que los atenienses «regentan las ciudades aliadas quedándose en casa, sin necesidad de embarcarse, protegiendo a los demócratas y causando la perdición de sus adversarios en los recovecos de sus tribunales».

Es conveniente, por tanto, no pronunciarse sin matices acerca del «imperialismo judicial» ateniense. Que la jurisdicción haya constituido un medio del imperialismo, es algo indiscutible; al ser declarados competentes de forma arbitraria, en virtud de decretos que violaban la autonomía de los aliados y para ocuparse de casos cuya naturaleza tenía grandes probabilidades de ser política, los jueces de la Heliea debían simplemente poseer una fuerte tendencia a abrazar los conflictos partidistas de las ciudades cuyos naturales quedaban sometidos a sus sentencias, pues aquellos conflictos eran fiel imagen de las divisiones de opinión respecto a la hegemonía de Atenas. Pero estas causas, cuyo número ignoramos, indudablemente no constituían más que una pequeña parte de los procesos que enfrentaban a los atenienses con los aliados ante la Heliea; cuando el tendencioso Pseudo-Jenofonte nos presenta en masa a los aliados defendiéndose en Atenas, hay que incluir en el cómputo a quienes litigaban por asuntos de derecho privado, respecto a los cuales los atenienses parecen haberse atenido a las costumbres vigentes en el mundo griego. Si las causas privadas, que concernían sobre todo a comerciantes, se multiplicaron considerablemente, esto no hace sino traducir la intensidad de la vida de relaciones mercantiles, para las que el Pireo constituyó el principal centro del Mediterráneo, pero que rebasaban ampliamente los límites del Imperio[147]. Desde esta perspectiva, la actividad que se impuso a los tribunales atenienses es claramente una consecuencia indirecta de la hegemonía política de Atenas; por regla general, no sería posible considerarla como una manifestación del espíritu imperialista de los atenienses. Pero no debemos confundir una cierta «competencia reservada», dentro de la cual la jurisdicción ateniense violó de forma vejatoria la autonomía de los aliados, con el ámbito banal del derecho privado, que parece haberse librado de semejantes abusos, tanto más cuanto que no resulta fácil apreciar qué provecho habría obtenido Atenas en el caso contrario.

---

[147] *Infra,* p. 592.

V.–IMPERIALISMO Y ECONOMÍA [148]

En algunas ocasiones se ha bosquejado el cuadro representativo de un cierto tipo de «imperialismo económico» ateniense de época periclea, pero como ese cuadro procede de generalizaciones efectuadas a partir de raros documentos que pertenecen bien al período de la guerra del Peloponeso (que no podría pasar por ser una «época normal»), bien al siglo IV (cuando ya no había imperialismo ateniense), conviene que seamos prudentes. Resultan bien conocidos los anacronismos que durante mucho tiempo se han cometido en materia de economía griega: la propia idea de que las ciudades habrían contado con una política económica, incluso con una política social, fundada en principios semejantes a los que dictan el comportamiento de los Estados modernos, ya no es sostenible. Se busca inútilmente en nuestros textos el rastro de un pensamiento económico autónomo hasta en el campo de las actividades individuales, y si algunas ciudades adoptaron medidas que nosotros catalogaríamos hoy bajo la rúbrica de medidas «económicas», parece que tales medidas siempre estuvieron subordinadas a preocupaciones y realidades de naturaleza política. De lo cual no cabría deducir *a priori* que el imperialismo ateniense, fenómeno político donde los haya, no encierre ningún aspecto que *nosotros* pudiéramos calificar de económico, pero aún es preciso que centremos mejor el problema...

El ideal más profundamente arraigado en la conciencia política griega, el de la libertad y la autonomía, incluye un aspecto económico, el de la autarquía *(autarkeia)*, el hecho de «bastarse a sí mismo»: un hombre o una ciudad que depende de otro hombre o de otra ciudad para su subsistencia no puede ser enteramente libre. Este antiguo ideal campesino y antiguo ideal cívico, que pretende que el hombre viva de su hacienda, la ciudad de su territorio, representado por la autarquía, era imposible desde hacía tiempo en las ciudades más urbanizadas (que eran, sobre todo, las ciudades marítimas), condenadas a la importación para asegurar el avituallamiento *(trophé)* de su población[149]. Esa necesidad explica el interés

---

[148] OBRAS DE CONSULTA.– La idea de un «imperialismo económico» ateniense, o de una «política económica imperial», se encuentra en tan variado número de manuales que sería imposible citar todos aquí; véase, entre otros, G. B. Grundy, *Thucydides and the history of his age*, Oxford, 1910; 2.ª ed. aumentada, en 2 vol., 1948; A. Zimmern, *The Greek commonwealth*, 1.ª ed., 1911, seguida de otras muchas; R. J. Bonner, *Aspects of Athenian democracy*, Berkeley, 1933; L. Homo, *Périclès*, París, 1954; muy recientemente D. W. Knight, «The foreign policy of Pericles 446 to 431 B.C.», en el libro citado *supra*, nota 43; etc. A la inversa, la subordinación de lo económico a lo político ha sido subrayada, a veces con exceso, por J. Hasebroek, *Der imperialistische Gedanke im Altertum*, Stuttgart, 1926 y *Staat und Handel im alten Griechenland*, Tübingen, 1928; *vid.* también F. R. Wüst, «Zum Problem "Imperialismus" und "machtpolitisches Denken" im Zeitalter der Polis», *Klio*, XXXII, 1939, especialmente pp. 85 ss. Véanse, además, M.I. Finley, «Classical Greece», en *Deuxième Conférence internationale d'Histoire économique*, I, Aix-en-Provence, 1962 [1965]; Ed. Will, *Rev. Hist.*, CCXXXVIII, 1967, pp. 430 ss.; R. Meiggs, *The Athen. empire*, cap. 14; T. R. Martin, *Sovereignty and coinage in Classical Greece*, Princeton, 1985, cap. 9.

[149] Sobre el conjunto de tales problemas, véase la última parte de este libro, pp. 565 ss.

manifestado, si no por Atenas, sí al menos por algunos atenienses, hacia regiones tales como Tracia o los Estrechos, en donde coincidían con numerosas personas llegadas de otras partes. Era un problema «económico», desde luego, pero un problema que fue planteado por las colectividades en términos de poderío y de dominio, es decir, en términos políticos. Pues, en el mundo anárquico de las ciudades, no es cosa de organizar los mercados o de cerrar acuerdos, sino de asegurar el dominio si no de los mercados, al menos de las rutas que conducen a ellos. El asunto no se plantea sólo en términos de productos alimenticios, sino también de materiales de construcción naval al tratarse de ciudades carentes de bosques, pobres en pez, en cáñamo, en lino, en bronce, en hierro. Pero, si no depender de nadie yendo lejos a buscar lo que hace falta todavía constituye una forma de autarquía, en cambio el tender hacia ello entraña el riesgo de provocar conflictos con aquellos otros que, a su vez, tienden al mismo objetivo. Si la subsistencia de una comunidad a la que sus tierras ya no pueden nutrir plantea un problema «económico», la solución de ese problema no corresponde a aquellos que posean la doctrina económica más sana, sino a quienes sean capaces de imponerse: el problema «económico» se manifiesta desde ese instante como un problema de poderío, como un problema, por consiguiente, político.

Los atenienses del siglo V lo comprendieron maravillosamente. No hay forma de seguir la evolución de su pensamiento en este tema[150], pero salta a la vista que el dominio de la ruta del Ponto Euxino (por no hablar en principio sino de ésta) fue calculado de entrada como una de las principales ventajas que Atenas podía obtener de su talasocracia; al restablecimiento de la presencia ateniense en Quersoneso de Tracia, en Lemnos, en Imbros, en la Tróada, siguió de inmediato el establecimiento de colonos atenienses en Esciro, y la colonización de Histiea, en la punta norte de Eubea, vino a completar en el 446/5 el número de puntos de enlace que jalonaban esta «línea», que era absolutamente necesario mantener para que los negociantes pudiesen surcarla con seguridad. Sin embargo, tan sólo cabría hablar de imperialismo económico, o alimentario, si llegara a demostrarse que los atenienses se proponían reservar esa ruta para su uso exclusivo eliminando a los demás navegantes, o bien pretendían extraerle el mayor beneficio obligando a los otros comerciantes a no enfilar más puerto de destino, al salir de los Estrechos, que el Pireo. Pero no existe testimonio sobre la práctica de una política semejante antes de la guerra del Peloponeso.

En el 426, un decreto ateniense sobre Metona (en la costa de Macedonia) revela la presencia, en el Quersoneso de Tracia, de unos magistra-

---

[150] No debemos hacer caso a Aristóteles, *A.P.*, 24, 1, cuando de golpe pone en el haber de Arístides lo que será la política *de guerra* de Pericles en el 431: abandonar las zonas rurales, bajar a la ciudad y, desde allí, ejercer una hegemonía que asegurará la *trophé* de toda la población. Opinión que no deja de inquietar respecto al conocimiento que poseía Aristóteles del siglo V y a la forma en que había leído a Tucídides (*cf.* principalmente Tucídides, II, 14 s.).

dos atenienses llamados «guardianes del Helesponto» *(Hellespontophylakes),* sobre los cuales desconocemos en qué fecha fueron creados. De este decreto, que autorizaba a los metonenses a transportar anualmente desde Bizancio a Metona una determinada cantidad de trigo, para retirar la cual debían registrarse ante los *Hellespontophylakes,* se deduce por un lado que estos últimos ejercían el control de los convoyes de grano en el Helesponto, y por otro que los aliados debían disponer de una licencia especial para transportar trigo por los Estrechos, o al menos para transportarlo directamente a sus países. Entre otras palabras, *en esta época al menos* y al margen de la concesión de tales privilegios, Atenas había o bien abrogado la libertad de navegación en los Estrechos, o bien prohibido que los convoyes transportasen el trigo a otro puerto que no fuera el Pireo. ¿Por qué esa restricción a la libertad de navegación? Tal vez para impedir que los convoyes fueran desviados hacia territorios enemigos (estamos en época de guerra); también, sin duda, para presionar a los aliados con la subordinación de su aprovisionamiento a su fidelidad: tales consideraciones deberían disuadirnos de ver ahí una medida practicada en tiempos de paz. Sin embargo, ¿estaban los negociantes atenienses autorizados a descargar su trigo póntico en otro muelle que no fuera el Pireo? A este propósito, se ha evocado a menudo una ley ateniense que no está atestiguada más que en el siglo IV, en una época en que las condiciones generales han sufrido importantes cambios: Atenas, al no disfrutar ya de su talasocracia, encuentra mayores dificultades para abastecerse, y el apremio que la ley impone ahora a los comerciantes se explica ante todo por la preocupación de asegurar un suministro regular a la propia Atenas, extremo confirmado por otra ley de la misma época que limita las reexpediciones desde el Pireo. ¿Tenemos derecho a trasladar esta legislación del siglo IV al V? A lo sumo, habrá que advertir que podría ser complementaria del decreto sobre Metona y que no es, por tanto, imposible que medidas de esta naturaleza hubieran sido adoptadas *durante la guerra del Peloponeso* –pero sería imprudente y arbitrario llevarlas mucho más arriba.

Para volver al decreto de Metona, digamos que la coerción que despliega y el encauzamiento obligatorio del trigo póntico hacia Atenas que parece derivarse del mismo son muy poco verosímiles en tiempos de paz: antes de la guerra del Peloponeso, la impresión sería más bien, ya que no contamos con documentos en sentido contrario, de que el trigo póntico fluyó a Atenas sin que el *demos* se viera precisado a limitar la libertad de los negociantes.

El sector cerealístico del mar Negro no era el único que contribuyó al aprovisionamiento del mundo egeo, y la pregunta de un evento «imperialismo alimenticio» ateniense debe ser planteada en términos más amplios. Si resulta indiscutible que, además del grano póntico, al Pireo llegaba trigo de Eubea, de Occidente, de Egipto y de otros territorios, ¿estaban los atenienses en condiciones de imponerse sobre esos mercados y sobre las rutas que conducían a ellos? –¿y trataron acaso de hacerlo?

Por lo que atañe a Egipto, el ardor con el que los atenienses se lanzaron hacia la aciaga expedición de 464-460 hace pensar que no hubieran

desdeñado asegurarse la explotación de aquel inagotable granero, pero también las consideraciones políticas y estratégicas desempeñaron en este caso un papel más considerable aún. ¿Y en otros lugares? Concretamente, ¿nunca intentó Atenas absorber el trigo de Sicilia por medio de una política imperialista? Se han interpretado a menudo en esa dirección los esfuerzos realizados para dominar el golfo de Corinto, ya entre 460 y 446, ya durante la guerra del Peloponeso, al igual que las relaciones políticas establecidas con Regio, Leontinos o Egesta, de la misma manera que algunas veces se han alegado preocupaciones frumentarias entre las causas de la gran expedición a Sicilia del 415. Pero, si estos hechos políticos y estratégicos pudieron favorecer temporalmente la actividad de los comerciantes atenienses, ningún documento sugiere que el fin de la política occidental de cereales: parece más bien que todo ese movimiento deriva de preocupaciones estratégicas; y si la libertad de acción que conquistaron los atenienses en el golfo de Corinto entre 460 y 445, y de nuevo luego durante la guerra del Peloponeso, les permitió entorpecer el abastecimiento de sus adversarios, dichas acciones dependían de una concepción estratégica y no, por eso, que sepamos, de una política económica. En cuanto a la expedición de Sicilia, ya veremos que parece depender esencialmente de un imperialismo en estado puro.

Ahora bien, para limitarnos a la época anterior a la guerra del Peloponeso, hemos de señalar que si la expedición de Egipto culmina en una catástrofe (lo que no impedirá que el trigo egipcio siga llegando a Atenas en los años siguientes) y que, si los atenienses renuncian a sus posiciones en el golfo de Corinto en el 446/5, resulta que Atenas inicia en aquellas fechas el período de su mayor prosperidad –lo cual sugiere que las relaciones entre el comercio del trigo y el imperialismo marítimo eran bastante débiles, a no ser en la medida en que la talasocracia, tanto en guerra como en paz, favorecía el negocio al garantizar su seguridad, en la medida además en que permitía, llegado el caso, «cortar los víveres» a un aliado infiel. «El trigo y la seguridad»; cuando inscribían estos dos puntos en el orden del día de la primera *Ekklesía* de cada pritanía, en el siglo IV al menos, los atenienses no tenían previsto un debate de política económica y un debate de política militar; expresaban así, mediante dos términos indisociables, una preocupación única, la de su mera y simple existencia. Pero con anterioridad a la guerra del Peloponeso, el poderío ateniense alcanzaba tal importancia que aquellos debates no eran, seguramente, indispensables; el respeto que inspiraban aseguraba a los atenienses la posibilidad de aprovisionarse en el mundo entero en condiciones pacíficas y de libertad, mientras que el consiguiente desarrollo del Pireo atraía automáticamente al Ática a negociantes llegados de todo el Mediterráneo[151]. Este fenómeno no constituía un acto de imperialismo en sí, sino que era resultado de la expansión y de la consolidación del imperialismo; no era obra de una «política económica» ateniense, sino la consecuencia económica de una voluntad de poder.

---

[151] *Infra*, p. 592.

Hemos indicado que los fracasos sufridos por los intentos de expansión ateniense en Egipto y en el golfo de Corinto –dos direcciones que coinciden con rutas del trigo– no impidieron a los atenienses alcanzar entonces la cima de su prosperidad. Dicha prosperidad tenía una base financiera, que fue generosamente alimentada por el *phoros: y* es en el 450 cuando comienzan las punciones efectuadas en el tesoro de los Helenotamías para la financiación de los trabajos de la Acrópolis. Podríamos sentir la tentación de ver ahí un acto de imperialismo económico, un indicio del hecho de que el Imperio habría sido proyectado como una fuente de ingresos financieros –algo que en la realidad fue. ¿Pero qué criterio tuvieron los atenienses? Sólo cabría hablar de explotación financiera de los aliados para atender a intereses atenienses si quedara probado que las tasaciones se realizaron con arreglo a necesidades atenienses; sin embargo, ése no fue nunca el caso, puesto que el *phoros* se caracteriza en esta época por la estabilidad de la base tributaria primitiva[152]. La financiación de los grandes trabajos mediante fondos federales deriva de la simple comprobación de que existe un excedente anual y del principio de que el dinero pertenece a aquellos que lo han recibido, con tal que satisfagan sus obligaciones: los aliados no pagan para que los atenienses puedan construir el Partenón, pero, ya que pagan en exceso, los atenienses son dueños de emplearlo a su manera. ¿Podría objetarse que, como los gastos militares distaban mucho de absorber el *phoros*, lo justo habría sido disminuir su importe y que, como los atenienses no lo hicieron, eso equivalía a tasar a los aliados con arreglo a necesidades financieras de Atenas, a razonar, por tanto, en términos de política financiera? Pero los atenienses no parecen haber enfocado el problema desde esta perspectiva. Pues, por una parte, el debate que se emprendió sobre ese asunto no parece haber sido financiero, sino moral, ya que se centraba no en los pagos de los aliados, sino en el uso que de los mismos se había hecho; el escándalo, la «tiranía manifiesta» consistía en «adornar a Atenas como una coqueta» con aquel dinero (Plut., *Per.,* 12), y si hubiera continuado atesorándolo como antes, sin duda nadie habría encontrado motivos para censurárselo. Y, por otra parte, el Pseudo-Jenofonte (¡un contemporáneo!) anota que, si todos los atenienses tienen oportunidad de disfrutar del dinero de los aliados, la ventaja más directa que de ello sacan es que no falta «de qué vivir con su trabajo, sin tener posibilidad de conspirar» (I, 15). Razonamiento pueril a los ojos de un economista moderno, pero razonamiento auténticamente griego, pues la máxima «pagad, trabajad y vivid en paz» pertenece al banal arsenal filosófico atribuido a los tiranos. El *phoros,* que, pese a todas las operaciones contables que se le prodigaban, jamás fue objeto de una estimación presupuestaria (¡noción desconocida por los griegos!), se había convertido con el paso del tiempo en un dato permanente de la vida pública ateniense, en un elemento de esa «tiranía» hacia la que tendía la hegemonía desde mediados de siglo y que, por figurar en un lugar desta-

[152] *Supra,* p. 169.

cado dentro de las «vivencias económicas» atenienses, no dejaba en principio de ser un producto del poder, o ea, un hecho político.

Ahora bien, la atracción económica ejercida por Atenas, de un lado, y el *phoros* de otro, nos conducen a un factor económico que, en sí, fue objeto de una política deliberada por parte de los atenienses: la moneda.

En una fecha incierta[153], un tal Clearco sometió a votación un decreto orientado a unificar los pesos, medidas y monedas entre los aliados. Las ciudades fueron invitadas a publicar dicho decreto, y gracias a ello se ha encontrado, en diversos lugares, una media docena de fragmentos. Pretendía, a grandes rasgos, prohibir a los aliados por una parte el uso de pesos y medidas distintas a las que estaban vigentes en el Ática, y por la otra el empleo de todas las amonedaciones locales de plata (excepto las amonedaciones de oro y de electro emitidas por algunas ciudades de Asia, como Cízico o Focea), que debían ser reemplazadas exclusivamente por las acuñaciones atenienses. Como al decreto le falta una exposición de motivos, es preciso reflexionar sobre los posibles móviles de esta medida. Móviles de orden práctico resultan evidentes. Como procedían de sistemás métricos y ponderales diversos, los sistemas monetarios griegos eran propiamente muy dispares, con el consiguiente entorpecimiento de las transacciones comerciales, tanto más cuanto que los grados de pureza de las monedas variaban notablemente según las ciudades[154]. El crecimiento del Pireo, a donde llegaban comerciantes de todas partes, debió de hacer especialmente sensibles a los atenienses ante aquella anarquía monetaria y sugerirles el deseo de eliminar, en la medida de lo posible, las monedas malas o mediocres imponiendo a todos los aliados la de mayor calidad: la suya propia. Además, desde el día en que el *phoros* fue recibido y depositado en Atenas y, sobre todo, cada vez más utilizado para cubrir los gastos atenienses, convenía que fuera abonado en moneda ateniense; sin duda este requisito fue exigido desde el principio[155], pero no podía ser por entero una comodidad más que si la moneda ateniense era la única que circulaba en el Imperio. La unificación monetaria debía, pues, ofrecer ventajas prácticas tanto para aquellos a quienes pretendían imponérsela como para los mismos atenienses. En cambio, por racional y cómoda que fuere, ante los aliados tenía necesariamente que alzarse como una medida vejatoria: la moneda es un símbolo de soberanía; prohibir su acuñación significa llevar a cabo un atentado contra esa soberanía, o, puesto que a la postre ya no podía hablarse de verdadera soberanía, a la autonomía de las ciudades.

---

[153] Podemos vacilar entre el momento en que, al día siguiente de la paz de Calias, los atenienses toman medidas para mantener su Imperio (o sea, hacia 449/8), y la primera fase de la guerra del Peloponeso (o sea, hacia el 425/4). La discusión, que mezcla consideraciones históricas y paleográficas, es más o menos un callejón cerrado. Ciertas consideraciones numismáticas *parecen*, sin embargo, señalar la dirección de la fecha más alta.

[154] *Infra*, p. 598.

[155] Las cuentas de la *aparché*, o listas del tributo, se llevan en moneda ateniense desde el 454/3, con una excepción para este primer año, ya que el total anota una partida expresada en estáteras (de electro) de Cízico.

Los atenienses debieron de ser conscientes de ello, y por esa razón se han preguntado algunos si dicho atentado no constituiría uno de sus objetivos: dar curso obligatorio a sus monedas, imponer en todas las ciudades la lechuza ática y la efigie de Atenea, ¿no habría sido un medio de manifestar la sujeción de los aliados? Es difícil responder a esta pregunta, pero el examen de los posibles efectos causados por el decreto de Clearco[156] podrá ayudarnos a ello –aunque no conozcamos con certeza la fecha del mismo. La numismática revela, en efecto, que días después de las Guerras Médicas y de la fundación de la Confederación de Delos las acuñaciones atenienses no cesan de difundirse[157], mientras que las amonedaciones de los aliados insulares, incluidas las ciudades de Eubea, no cesan de perder fuerza, hasta interrumpirse hacia mediados de siglo; podría ocurrir que esa interrupción fuera una consecuencia del decreto de Clearco (que se fecharía, entonces, alrededor del año 450), pero sería un decreto que, en esta zona, no habría hecho sino poner punto final a una evolución espontánea[158]. En otras regiones, las cosas son menos claras: se aprecia la interrupción de acuñaciones locales en lugares dispersos de Asia Menor y de Tracia, pero esto no constituye un fenómeno general. De entre los tres grandes aliados navales, Quíos parece haber cesado de acuñar plata hacia el 448, pero Samos parece haber seguido con sus emisiones, que sólo interrumpirá con el fracaso de su revuelta en el 439; en cuanto a Lesbos (Mitilene), en la isla se acuñaba el electro, que queda fuera del alcance del decreto. También se aprecia, por otra parte, que ciudades que habían interrumpido sus amonedaciones las reanudaban a partir del inicio de la guerra del Peloponeso, sin haberse rebelado por ello contra Atenas, y este movimiento se acelera a partir del momento en que el poderío ateniense comienza a tambalearse. Pese a su apariencia de imperiosa nitidez, el decreto de Clearco se integra dentro de un conjunto complejo de fenóme-

---

[156] Solamente en el aspecto de la amonedación: en lo que concierne a pesos y medidas, no sabemos hasta dónde alcanzaron –pero es bastante dudoso que los atenienses consiguieran eliminar una serie de sistemas cuyo enraizamiento en la vida cotidiana databa de hacía muchos siglos: piénsese en el tiempo que hizo falta para que el sistema métrico se impusiera por completo en los usos prácticos de un Estado tan centralizado como Francia.

[157] Ya que no, probablemente, de incrementarse mucho: el análisis de algunos tesoros monetarios (encontrados en el Próximo Oriente, eso es verdad) sugiere que las emisiones atenienses, muy abundantes con anterioridad al 480, y de nuevo luego, después de mediados de siglo, no lo habrían sido tanto en el período intermedio. Si esta observación es correcta (es decir, si es que refleja efectivamente las fluctuaciones de la actividad del taller monetario ateniense, y no exclusivamente las de la marcha del numerario ateniense hacia una zona en que es cierto que esas monedas fueron siempre muy apreciadas), habría tal vez que preguntarse si existe una relación entre: 1.° El traslado del tesoro federal a Atenas. 2.° Los préstamos adquiridos por los atenienses con los Helenotamías. 3.° El incremento de las emisiones atenienses. 4.° El decreto de Clearco, fechado a mediados de siglo.

[158] Debe advertirse que Egina, la vieja enemiga de Atenas, cuenta con abundantes amonedaciones, aunque éstas cesan bruscamente en una fecha que no puede ser sino la de su derrota del 457/6 *(supra,* p. 148): la cláusula de autonomía que figuraba en el tratado impuesto a los eginetas debe cuidarnos de afirmar que los atenienses impusieron la interrupción de las emisiones eginetas.

nos sobre los que resulta difícil tanto dar cuenta como determinar el significado de la voluntad ateniense. Sin embargo, si reparamos en el hecho de que, por un lado, el decreto viene precedido de una evolución que camina precisamente en la misma dirección que aquél pretende imponer, y en que, por el otro, dispone una excepción formal para el electro y el oro (es decir, para las amonedaciones de buena calidad), estaremos inclinados a buscar más bien los móviles en el ámbito de las preocupaciones técnicas que en un deseo «imperialista» de afirmar la supremacía ateniense. O, si ese deseo ha existido, a no situarlo en primer término. Como quiera que sea, el decreto de Clearco sólo logró efectos limitados. Si puede verse en él el testimonio de un presentimiento empírico de las ventajas que podía ofrecer la unificación racional de los sistemas monetarios, también sucede que la época no era capaz de dominar unos mecanismos cuyo análisis no había sido abordado, y que la solución emprendida, técnicamente simplista, cometía el notorio error de ser una solución impuesta, que expresaba de forma vejatoria la impronta de un imperialismo cuyas metas eran, en realidad, diferentes.

Nuestros textos, conviene repetirlo, no autorizan a afirmar que el imperialismo ateniense contuviese nada, ni en sus motivaciones ni en su manera de ejercerlo, que pueda pasar por una «política económica», es decir, conscientemente destinada a fundamentar el equilibrio y la prosperidad material de la comunidad ateniense. Por contra, esos textos revelan que el imperialismo fue concebido como un medio de poder y que su motor constante fue la voluntad de dominio. La flota de guerra nació por la voluntad de aplastar a sus vecinos de Egina; sirvió contra los persas para dejar a salvo la libertad; valió a los atenienses la hegemonía en el Egeo; la hegemonía engendró la *arché* –y la *arché* tiene su fin en sí misma–.Existen sin duda aspectos económicos, pero que pertenecen a la categoría bien de los medios, bien de los fines, la talasocracia, al imponer en los mares la paz ateniense y al ensanchar las fuentes de la autarquía ateniense hasta los límites del mundo mediterráneo, favoreció la adquisición de los productos necesarios, y los artículos superfluos vinieron acto seguido sin que ningún decreto los forzase a ello, la coacción, por cuanto sabemos, sólo será un arma de guerra después del 431. Esta jerarquía de valores del imperialismo ateniense no tiene nada de arbitrario: es la misma que Tucídides atribuye a Pericles en el *Discurso fúnebre* (II, 36 ss.). Lejos de que el imperialismo figure allí representado como medio de asegurar riqueza y prosperidad, placidez y alegría de vivir, de sus palabras se deduce que tales bienes fueron la recompensa de un poderío cuyo fin primordial y último consistía en exaltar la extrema libertad de los atenienses –aunque esta libertad implicase la negación de la libertad de los demás.

Y así, la idea lanzada en ocasiones de que la pareja democracia-imperialismo habría sido concebida con miras a hacer de los atenienses los «rentistas del Imperio» se antoja una ilusión que confunde los efectos y los móviles: extraña comunidad de rentistas, desde luego, hubiera sido este pueblo que se dedicó a cultivar la afición por el riesgo y las virtudes de la acción como ningún otro pueblo lo había hecho jamás. Asimismo,

las nociones de «socialismo de Estado» o de *Wohlfahrtsstaat,* aplicadas a veces a la Atenas periclea y que evocamos aquí porque están vinculadas a una determinada concepción de imperialismo, se presentan como anacronismos que parece inútil comentar.

VI.–EL IMPERIALISMO Y LOS DIOSES[159]

La vida griega hace intervenir, en todos sus aspectos, a los dioses. Cierta en cuanto a la vida cívica[160], esta proposición lo es también respecto a las relaciones entre ciudades. Al igual que la alianza del 481 contra los persas había quedado establecida bajo el patronazgo de las divinidades de la Hélade, la fundación de la Confederación de Delos constituyó asimismo, además de un acto político, un acto religioso. La elección de Delos como sede de la Liga no había sido tomada sólo por razones prácticas, tales como la situación central de la isla dentro del mundo egeo, sino también, y quizá principalmente, porque el santuario de Apolo Delio era común para todos los jonios, entre los cuales se reclutó a la mayoría de los primitivos aliados, y es probable que la fecha de las reuniones del Consejo federal fuera la misma de las *panegirías* delias. Aunque ningún texto venga a precisarlo, Apolo Delio fue seguramente, en origen, el «patrón» de la Confederación. Con el traslado desde Delos a Atenas del tesoro y de la maquinaria administrativa aneja, Apolo fue despojado de hecho de su función en beneficio de Atenea, la divinidad federal cede su puesto a la divinidad poliada de la ciudad hegemónica. Ya veremos con posterioridad qué gran exaltación «patriótica» experimentaron los cultos atenienses en la época que nos ocupa: lo que importa ahora es que esa exaltación fue también impuesta a los aliados. La casualidad (?) había querido que el año del traslado del tesoro fuera uno de los años de celebración de las Grandes Panateneas –pero no fue, desde luego, una simple coincidencia lo que determinó a los atenienses a realizar en lo sucesivo las operaciones de la *taxis phorou* todos los años en que se celebraba su «fiesta nacional»: era exactamente durante los días de esta solemnidad cuando las ciudades debían enviar sus delegaciones, y aquéllas no se limitaban a asistir a tan grandiosa manifestación de la unidad, de la prosperidad y del poderío atenienses, sino que debían participar en los actos proporcionando cada una una vaca para la gran hecatombe y consagrando una panoplia[161] a la diosa. Con esa actitud, Atenas trataba a sus aliados como «colonias», condición que éstos no ostentaban (salvo el caso, según una tradición ancestral de dudosa autenticidad que conoce

---

[159] OBRAS DE CONSULTA.– Las obras de carácter general sobre la religión griega citadas más abajo, en la nota , contienen normalmente pocas informaciones sobre este punto. Véase: M. P. Nilsson, *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece,* Lund, 1951; J. P. Barron, «Religious propaganda of the Delian league», *J.H.S.,* LXXXIV, 1964, pp. 35 ss.; R. Meiggs, *The Athen. empire,* cap. 16.

[160] *Infra,* p. 487.

[161] El término designa al conjunto del armamento de un hoplita.

ahora, sin duda, su mayor difusión, de las ciudades jonias de Asia Menor), y les exigía los mismos detalles de piedad que los colonos debían a su metrópolis. Tampoco es una casualidad que el pago del *phoros* fuera exigido en la fecha precisa de las Grandes Dionisiacas: las personas que acompañaban los fondos del tributo ganaban así la posibilidad de asistir al festival dramático organizado durante las fiestas, pero evidentemente los atenienses no les habían invitado para ofrecerles un complemento cultural, sino para asociarlos, en un momento en que su subordinación saltaba hirientemente a la vista, a una de las solemnidades de su religión cívica particular. En una fecha indeterminada, un decreto del pueblo ateniense que resucitaba una antigua costumbre caída en desuso invitó a los atenienses, a sus clerucos y a sus colonos, a consagrar a las divinidades de Eleusis, Demeter y Kore, las primicias de sus cosechas: los aliados, equiparados de nuevo abusivamente con los colonos atenienses, fueron invitados a participar en la ofrenda. En resumen: Atenas se erige en metrópolis de su Imperio –en *metrópolis* en el sentido griego de la palabra, es decir, en ciudad-madre de ciudades-hijas, sujetas a manifestar periódicamente su piedad hacia las divinidades metropolitanas, en realidad hacia la metrópolis misma.

¿Y no se encontraba aquí otra justificación más al empleo hecho por los atenienses de los fondos aliados para restaurar sus santuarios? ¿Qué ciudad de la alianza había sufrido mayores destrozos con la invasión persa que Atenas en sus santuarios? Con la ayuda de sus dioses, Atenas, más que ninguna otra, había contribuido a la victoria: ¿no era por tanto, legítimo que sus aliados, sus «colonos», contribuyesen a la edificación de esa acción de gracias marmórea en que había de convertirse la Acrópolis? Año tras año, los delegados de las ciudades podían venir a contemplar los progresos de esta piadosa empresa, acerca de la cual sería interesante saber qué sentimientos les inspiraba y hasta qué punto podían considerarla igualmente suya.

En todas estas cuestiones, los dioses, los santuarios y los cultos atenienses constituyen el foco de una atracción más o menos obligatoria. Pero algunos indicios sugieren que la piedad hacia Atenea Poliada fue objeto asimismo de un intento de difusión. Se ha rozado este problema a propósito del decreto monetario de Clearco[162], cuya consecuencia habría sido el imponer a todos los aliados la renuncia a sus símbolos monetarios en provecho exclusivo de la efigie de la Atenea ateniense: es imposible asegurar si semejante resultado fue conscientemente perseguido desde el punto que estamos considerando, pero la hipótesis no hay por qué desecharla. En efecto, un grupo de inscripciones indica que diversas ciudades aliadas (pero ¿es necesario generalizar el fenómeno?) instauraron, a partir de mediados de siglo, cultos de origen ateniense, y especialmente el culto de *Athena Athenon medeousa* (Atenea que «reina sobre los atenienses», es decir, de Atenea Poliada ateniense). No podríamos decir hasta

[162] *Supra*, p. 189.

qué punto la institución de esos cultos, que parece consecutiva al abandono del santuario delio como centro de la liga, fue un acto espontáneo. Que se trata de una manifestación de la influencia ateniense queda, en cambio, fuera de duda.

Concentración de los aliados alrededor de los cultos atenienses en la propia Atenas; difusión de determinados cultos atenienses en algunas (o en las) ciudades aliadas: ¿se pretendía consolidar el Imperio confiriéndole una especie de unidad religiosa? ¿Se trataba de hacer olvidar a los aliados su subordinación política mediante la superposición de una «comunión» en los cultos de la ciudad hegemónica? ¿O se trataba simplemente de seguir reforzando el ascendiente político y militar de Atenas con la exaltación de los dioses que habían propiciado su grandeza y obligando a los aliados a reconocer el poderío de tales divinidades por medio de ofrendas y de sacrifios? Las dificultades que experimentamos para responder dichas preguntas no hacen sino traducir esa otra dificultad que surge con frecuencia a la hora de separar, en los asuntos políticos griegos, entre lo laico y lo sagrado, entre lo que depende de preocupaciones temporales y lo que las rebasa para entrar en la parcela de lo religioso. En la propia época, a fin de cuentas, no existía unanimidad en la materia. Las raíces religiosas del pensamiento griego seguían aún intactas entre numerosas personas que, tanto en Atenas como en las ciudades aliadas, podían concebir la grandeza ateniense como un fruto de la voluntad de los dioses. Pero, en dirección opuesta, el racionalismo estaba abriendo un camino decisivo entre los espíritus más «ilustrados» que, tanto en Atenas como en otros lugares, podían ya ahora concebir a los dioses como útiles auxiliares del poderío. Entre los atenienses, ambos discursos mentales, el de la piedad y el de la razón, habían de conducir a las mismas conclusiones respecto a lo que convenía solicitar a los aliados. Ya derivara de un sincero reconocimiento a los dioses de la patria, ya de un cálculo político aupado sobre esa piedad, lo cierto es que entre los elementos impulsores del imperialismo ateniense figura un componente de naturaleza religiosa.

VII.–CONCLUSIÓN[136]

«Todos los puntos de vista son falsos»: cualquier historiador suscribirá estas palabras de Valéry, pues sabe que, en el análisis de los negocios

---

[136] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase: G. E. M. de Sainte-Croix, «The character of the Athenian empire», *Hist.*, III, 1954, pp. 1 ss.; D. W. Bradeen, «The popularity of the Athenian empire», *Hist.*, IX, 1960, pp. 257 ss.; H. W. Pleket, «Thasos and the popularity of the Athenian empire», *Hist.*, XII, 1963, pp. 70 ss.; T. J. Quinn, «Thucydides and the umpopularity of the Athenian empire», *Hist.*, XIII, 1964, pp. 257 ss.; H. Popp, «Zum Verhältnis Athens zu seinen Bündnern im attisch-delischen Seebund», *Hist.*, XVII, 1968, pp. 425 ss.; J. M. Balcer, «Separatism and anti-separatism in the Athenian empire», *Hist.*, XXIII, 1974, pp. 21 ss.; J. Pecirka, «Die athenische Demokratie und das athenische Reich», *Klio*, LVII, 1975, pp. 307 ss.; J. D. «Smart, The Athenian empire», *Phoenix*, XXXI, 1977, pp. 245 ss.; M. I. Finley, «The fifth-century Athenian empire: a balance-sheet», en Garnsey y Whittaker, *Imperialism in the ancient world*,

humanos, la suma de las partes nunca equivale al todo. De todos los puntos de vista sobre el imperialismo ateniense que hemos examinado se desprende, al menos, una constante, puesto que cada uno de ellos nos ha ido llevando a una verdad griega universal: la primacía de lo político. El dinero, las armas, las instituciones, la justicia, la *trophé,* los mismos dioses: el análisis nos permite conceder su propio valor a cada uno de estos datos, con independencia del resto, pero sólo adquieren pleno sentido desde el momento en que convergen en la voluntad de poder y de dominio del pueblo ateniense. La *arché,* hacia la que rodó rápidamente la *hegemonía* del 478 por obra de la voluntad de los atenienses, es en sustancia el «poder de mando» y el dominio múltiple (geográfico, jurídico, moral) dentro del cual ese «poder» se ejerce, en definitiva, el «Imperio». Por medio del *phoros,* de sus escuadras y de sus clerucos, de sus magistrados y de la seducción de su régimen político, de su preponderancia económica y del prestigio de sus dioses, Atenas reina en todos los terrenos, y aquellos griegos que al principio decidieron elevarla a su cabeza quedan progresivamente reducidos, por la intervención de todos esos factores, a no ser otra cosa, en su mayoría, sino sus «súbditos». Esta evolución se aprecia claramente en las fórmulas de juramento: cuando los eritreos son de nuevo forzados a obedecer, hacia mediados de siglo, juran «no separarse del pueblo de los atenienses ni de los aliados de los atenienses»; pero, unos años más tarde, los calcidenses juran «no separarse del pueblo ateniense..., pagar el *phoros* a los atenienses..., prestar auxilio y defender al pueblo ateniense..., obedecer al pueblo ateniense»: ya no figuran para nada los demás aliados; únicamente se expresa la voluntad del pueblo ateniense; la «confederación» toma un cariz monárquico, el de una «tiranía», por repetir el crudo término que Tucídides pone en boca de Pericles: según el cual, «sucede con la *arché* como con la tiranía, que parece tan injusto hacerse con ella como peligroso desprenderse luego» (II, 63).

El reconocimiento de la injusticia, o de la ilegitimidad del Imperio, por uno de aquellos hombres que fueron sus más conscientes artífices, nos conduce una vez más a interrogarnos sobre los sentimientos que despertó el imperialismo ateniense entre quienes sufrieron sus efectos. Las palabras mismas de Pericles, así como la alusión que nuestro personaje habría hecho, en aquel pasaje, al odio engendrado por la *arché,* no deben conducirnos a una respuesta apresurada y simple: dejando aparte el hecho de que este discurso, pronunciado en el momento en que se inicia la guerra del Peloponeso, tiene como meta impulsar a los atenienses a la acción, y de que este pasaje, que confronta las ventajas del Imperio con el desastre que supondría su pérdida si los atenienses bajaran la guardia, fuerza sin duda algo la nota exagerando los riesgos de desmembramiento interno, debe advertirse que el propio Tucídides hace decir en el *Discurso fúnebre* a Pericles mismo que «de todas las ciudades actuales, solamente

---

Cambridge, 1978, pp. 303 ss.; W. Schuller, *Die Stadt als Tyrann. Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen,* Konstanz, 1978.

Atenas no inspira nunca a sus súbditos la queja de estar bajo la autoridad de personas indignas» (II, 41, 3) –bien es cierto que en el discurso se pretende elevar un monumento oratorio a la «escuela de Grecia»–. Pero aunque dejemos de lado esta contradicción periclea (o tucididea), el problema es demasiado complejo como para encontrar una solución general y unívoca. Indudablemente, hubo desde muy temprano rebeliones, que fueron enérgicamente reprimidas; indudablemente, los atenienses sintieron necesidad de instalar, en ciertos puntos, guarniciones, cleruquías, magistrados encargados de vigilar a los aliados; indudablemente, los decretos atenienses que conciernen a los aliados contienen todos medidas preventivas o coercitivas por si llegara el caso de que uno de ellos ocasionase contratiempos; indudablemente, los aristócratas o los oligarcas de las ciudades aliadas se hallaban indispuestos por los favores que el *demos* ateniense no tenía más remedio que manifestar frente a las clases populares, a las que le tocaba, llegado el caso, instalar en el poder; indudablemente, todo eso implica un descontento latente, que no podía sino subir más de tono por culpa de distintas violaciones de la autonomía local en el terreno judicial, e incluso, sólo por eso, a causa de la perpetuación del *phoros* en tiempos de paz y del empleo arbitrario del mismo por parte de Atenas. Pero todo esto, que es mucho, ¿permite llegar a la conclusión de que los atenienses eran generalmente impopulares y de que su autoridad era universalmente odiada? Es preciso que, al respecto, obremos con precaución, porque si, de todo cuanto hemos visto, tenemos testimonios anteriores a la guerra del Peloponeso, sería peligroso mezclar indistintamente tales testimonios con aquellos otros, muy numerosos, que son posteriores al 431. Pues el hecho de que ese año los espartanos tuvieran que erigirse, por razones evidentes, en «liberadores» de los aliados de Atenas, constituye un paso que iba a catalizar, en cierta medida, los descontentos y, por consiguiente, a falsear las relaciones entre Atenas y sus aliados en comparación con lo que habían sido antes del 431 (*cf.* Tucíd., II, 8, 4-5). Con todo, veremos cómo la mayoría de los aliados permanecen fieles a Atenas durante muchos años aún. Ahora bien, lo que más nos importaría sería conocer mejor los sentimientos de los aliados *antes del 431*, y en particular durante el período de paz que comienza en el 446/5. Existía un sector de descontentos: ¿pero era muy amplio? ¿Cuál era más directamente el motivo de su descontento? ¿Y qué era en cambio, dentro del imperialismo ateniense, lo que podía satisfacer a otros?

Ya antes colocamos aparte a los últimos aliados navales, Samos (hasta el 440/39), Quíos y Lesbos, que parecen haberse acomodado muy bien a la situación de cuasi igualdad que les otorgaba Atenas –convergencia evidente de intereses, en cuyos detalles no es posible entrar[164]. No hace falta repetirlo: son los sentimientos de los tributarios, de los «súbditos», lo que nos atañe ahora. El problema se ha planteado a menudo en términos de

[164] Sin embargo, ya veremos (*infra*, p. 257), a propósito de Samos, cuán frágil y equívoca era dicha «convergencia de intereses».

regímenes políticos y de conflictos partidistas en el interior de las ciudades, y ese punto de vista es, desde luego, justo, incluso aunque algunos indicios nos aconsejan no generalizarlo. Aun cuando Atenas se haya guardado de imponer la democracia a todas las ciudades, eso no significa que allí en donde el pueblo no ocupaba el poder (y quizá éste era el caso de la mayor parte de las ciudades), la influencia ateniense no se ejerciera a su favor. Es una pena que estemos tan poco informados de las tensiones sociales que hubiera en las ciudades (al menos antes de la guerra del Peloponeso, guerra que hará que se desencadenen en algunos lugares), escasez de información que también afecta, las más de las veces, a sus regímenes políticos; pero, por paradójico que pueda parecer, es probable que, al haber tenido a raya a las oligarquías y concedido su protección a los elementos populares, el imperialismo ateniense contribuyó a calmar los conflictos. Lo cual sólo podía ser un bien –y quizá los «populares» no fueron siempre los únicos en estar agradecidos a los atenienses. Sin embargo, aun cuando hiciera bien, no podía sino ser fruto de las violaciones de aquella autonomía frente a la cual los griegos eran tan quisquillosos: insistamos en la complejidad del problema –y en la complejidad de los sentimientos derivados del mismo, tanto para unos como para otros–. Si es casi cierto que ninguna ciudad aliada era unánime respecto a los atenienses y su autoridad, es posible también que ni la amistad ni la hostilidad que tributaban unos u otros a los atenienses se haya mantenido siempre pura de toda mezcla. Demócrata u oligarca, cada hijo de vecino podía, con mayor o menor satisfacción, saborear la paz interior, pero también, con mayor o menor amargura, lamentar que no se viera acompañada de una plena libertad. Será ya en un momento avanzado de la guerra cuando, contando con el hastío, se concederá tal vez más estima a la libertad que al régimen político, es decir, que a la paz interior *(cf.* Tucíd., VIII, 48, 5).

La paz interior, pero también exterior: la policía de la navegación, la supresión de la piratería y de las guerras locales, la libertad del comercio marítimo, todos esos bienes que es preciso anotar en el haber del imperialismo ateniense contribuyeron sin duda a atenuar algunos resentimientos. Tampoco en tales aspectos, por desgracia, cabe la posibilidad de entrar en detalles: ¿hasta qué punto aquella paz engendró la prosperidad? ¿De esta prosperidad, todas las ciudades sacaron el mismo provecho? ¿Y, en cada ciudad, todos los ciudadanos por igual?

Sea en el terreno político, sea en el terreno social o en el económico, cabría multiplicar los problemas e indagar sus interferencias sin alcanzar jamás otro tipo de respuestas que no fueran parciales e hipotéticas. Por ser a la vez vejatorio y benéfico, el imperialismo ateniense no pudo sino suscitar el odio de unos y la satisfacción de otros, sin que resulte nunca posible determinar las fronteras entre estos grupos y la intensidad de sus sentimientos. Cuando, hacia el segundo cuarto del siglo IV, los atenienses organizan su segunda Confederación, ese simple hecho probará que una agrupación egea en torno a Atenas se había demostrado, tras la primera experiencia, útil y benéfica. Pero, en contrapartida, los atenienses estarán entonces obligados, más o menos explícitamente, al compromiso de no

reconstruir su *arché,* probando así que habían comprendido que el puro ejercicio de su poder ya no sería tolerado. Esta diferencia esencial permite captar retrospectivamente aquellas situaciones que los aliados del siglo V pudieron apreciar y qué clase de inquietudes debieron padecer. Pero, de nuevo, esta conclusión únicamente se obtendrá, por una parte, en circunstancias muy diferentes a aquellas que habían presidido la construcción de la Confederación de Delos y su transformación en Imperio, y, por otra parte, y esto es lo fundamental, después de que la guerra del Peloponeso, especialmente en su último período, haya endurecido las relaciones entre Atenas y los aliados y exagerado, en el seno del sistema imperial, las simientes de odio y de desconfianza que su sola existencia había, desde los orígenes, procreado. Cualquier juicio ecuánime sobre la época de la Pentecontecia sigue siendo más que difícil: imposible[165].

---

[165] *Nota adicional:* A lo largo de todo este capítulo, hemos tenido en cuenta constantemente un determinado número de decretos atenienses que, para nosotros, constituyen la expresión más inmediata del imperialismo ateniense. Estos decretos poseen, en su mayoría, fechas conjeturales, y ha sido datándolos, en líneas generales, durante el período que va de mediados de siglo (de aproximadamente el 454) hasta el inicio de la guerra del Peloponeso como hemos elaborado, en buena medida, el cuadro generalmente aceptado del imperialismo ateniense en época «periclea». Sin embargo, es preciso saber que esta datación ha sido sistemáticamente debatida por un estudioso inglés, H.B. Mattingly, el cual, apoyándose en criterios a la vez paleográficos e históricos (unos y otros discutibles y discutidos), se ha propuesto rebajar el apogeo del imperialismo ateniense a la primera parte de la guerra del Peloponeso, es decir, después de la muerte de Pericles. Bibliografía sobre este debate: H. B. Mattingly, «The Athenian coinage decree», *Hist.,* X, 1961, pp. 148 ss.; íd., «Athens and Euboea», *J.H.S.,* LXXXI, 1961, pp. 124; íd., «The peace of Callias», *Hist.,* XIV, 1965, pp. 273 ss.; íd., «Athenian imperialism and the foundation of Brea», *Cl. Q.,* n. s., XVI, 1966, pp., 172 ss.; íd., «Periclean imperialism», en *Studies Ehrenberg,* Oxford, 1966, pp. 193 ss.; íd., «Formal dating criteria for fifth century Attic inscriptions», *Acta of the fifth epigr. congress,* Oxford, 1971, pp. 193 ss.; íd., «Epigraphically the twenties are too late...», *B.S.A.,* LXV, 1970, pp. 129 ss.; íd., «The mysterious 3.000 talents of the first Callias decree», *G.R.B.S.,* XVI, 1975, pp. 15 ss.; íd., «The second Athenian coinage decree», *Klio,* LIX, 1977, pp. 83 ss.; íd., «Three Attic decrees», *Hist.,* XXV, 1976, pp. 38 ss.; E. EErxleben, «Das Münzgesetz des attisch-delischen Seebundes», *Arch. f. Papyrusforsch.,* XIX, 1969, pp. 91 ss.; XX, 1970, pp. 66 ss.; XXI, 1971, pp. 145 ss.; C. W. Fornara, «The date of the Callias decrees», *G.R.B.S.,* XI, 1970, pp. 185 ss. (véase también la nota 89, nota adicional). *Contra:* B. D. Meritt y H. T. Wade-Gery, «The dating of documents to the mid-fifth century», *J.H.S.,* LXXXII, 1962, pp.ss.; R. Meiggs, «The crisis of Athenian imperialism», *Harvard Stud. in Class. Philol.,* LXVII, 1963, Apéndice pp. 24 ss.; íd., «The dating of fifth-century Attic inscriptions», *J.H.S.,* LXXXVI, 1966, pp. 86 ss.; íd., *The Athen. empire,* pp. 165 ss., 519 ss.; G. E. M. de Sainte-Croix, *The origins of the Peloponnesian War,* Londres, 1972, p. 418; D. W. Bradeen, «The Kallias decrees again», *G.R.B.S.,* XII, 1972, pp. 469 ss.; A. G. Woodhead, «Reflexions on the use of the literary and epigraphical evidence for the history of the Athenian empire», *Akten d. VI. Intern. Kongr. f. gr. u. lat. Epigr. 1972,* Munich, 1973, pp. 345 ss.; Ed. Will, *R.H.,* CCLI, 1974, p. 140, n. 1; W. E. «Thompson, Internal evidence for the date of the Kallias decrees», *Symb. Osloenses,* XLVIII, 1973, pp. 24 ss.; íd., «The protected found of Athena and Hephaistos», *A.J. Ph.,* XCVIII, 1977, pp. 249 ss. La incertidumbre que reina en cuanto a las conclusiones de este debate nos ha hecho preferir, en este libro, atenernos a una *communis opinio* que siempre parece más defendible. Pero el debate al que la misma se halla sometida debe ser conocido. En el momento de entregar este libro a la imprenta, observo que la reciente obra de Ch. G. Starr, *Athenian coinage 480-449 B.C.,* Oxford, 1970, sigue la orientación de la cronología tradicional.

CUARTA PARTE

LA GRECIA DE OCCIDENTE HASTA APROXIMADAMENTE MEDIADOS DEL SIGLO V[165]

[166] *Obras generales de consulta:* Sobre la Grecia de Occidente en general: E. Pais, *Storia della Sicilia e della Magna Grecia,* Torino, 1894; T. J. Dundabin, *The Western Greeks: the history of Sicily and South Italy from the foundations of the Greek colonies to 480 B.C.,* Oxford, 1948, fundamental, pero la fecha final es algo arbitraria; A. Schenk von Stauffenberg, *Trinakria. Sizilien und Grossgriechenland in archaischer und frühklassischer Zeit,* Munich-Viena, 1963; A. G. Woodhead, *The Greeks in the West,* Londres, 1962; J. Boardman, *The Greeks overseas,* Harmondsworth, 1964, cap. V. Sobre los problemas cronológicos: R. Van Compernolle, *Etude de chronologie et d'historiographique siciliotes,* Bruselas-Roma, 1959. Se encontrará una bigliografía general en la obra de J. Heurgon, pp. 32 ss., mencionada en la nota siguiente.

Sobre Sicilia: A. Holm, *Geschichte Siziliens im Altertum,* 3 vol., Leipzig, 1870-1898; E. A. Freeman, *History of Sicily,* 4 vol. publicados, Oxford, 1891-1894; W. Hüttl, *Verfassungsgeschichte von Syrakus,* Praga, 1929; B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica,* 4 vol., Milán, 1935; H. Wentker, *Sizilien und Athen,* Heidelberg, 1956; L. Pareti, *Sicilia antica,* Palermo, 1959; M.I. Finley, *Ancient Sicily to the Arab conquest,* Londres, 1968; id., *Ancient Sicily,* a revised edition, Londres, 1979 (trad. francesa: *la Sicile antique. Des origines à l'époque byzantine,* París, 1986); E. Gabba y G. Vallet (ed.), *La Sicilia antica,* 5 vol., Nápoles, 1980; edit. en 2 vol., Nápoles, 1984. Véase también la útil bibliografía analítica de numismática siciliota de K. Christ, *Jhb. für Numism. u. Geldgesch.,* V-VI, 1954-1955, pp. 183 ss. Para mayores detalles sobre las investigaciones, que evolucionan con gran rapidez, deben consultarse los números de la revista *Kokalos,* Palermo.

Sobre la Magna Grecia: E. Ciaceri, *Storia della magna Grecia,* Milán, 1927; G. Giannelli, *La Magna Grecia dà Pitagora a Pirro,* Milán, 1928; M. Napoli, *Civilità della Magna Grecia,* Roma, 1969; G. Pugliese-Carratelli (ed.), *Megalè Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia,* Milán, 1983. El progreso de las investigaciones puede seguirse en las *Atti* anuales de los *Convegni di Studi sulla Magna Grecia,* que se celebran en Tarento desde 1961. El tercer volumen de estas *Atti,* Tarento, 1963 [1964], contiene, pp. 35 ss., una bibliografía muy completa recopilada por D. Mustilli.

INTRODUCCIÓN

EL MEDIO[167]

En el volumen anterior se trató el tema de la colonización griega. De su resultado, de las nuevas Grecias fundadas en diversas zonas del mundo

---

[167] OBRAS DE CONSULTA.– Sobre las relaciones entre griegos e indígenas en Sicilia y la helenización del país, véanse los recientes estudios, publicados en *Kokalos,* de A. di Vita, II, 1956, pp. 177 ss.; G. Vallet, VIII, 1962, pp. 30 ss.; P. Orlandini, *ibid.*, pp. 69 ss.; E. de Miro, *ibid.*, pp. 122 ss.; D. Adamesteanu, *ibid.*, pp. 167 ss. De este último autor, *vid.* asimismo los anteriores trabajos aparecidos en *Archeologia Classica,* VIII, 1956, pp. 121 ss., y en *Atti del VII Congresso intern. di Archeol. Class.*, II, Roma, 1961, pp. 45 ss.; V. Tusa, «La questione degli Elimi alla luce delle più recenti scoperte», *Atti del I. Congr., Intern. di Micenologia,* Roma, 1967, pp. 169 ss.; M. Lejeune, «Notes de linguistique italique XXV: observations sur l'épigraphie élyme», *R.E.L.*, XLVII, 1969, pp. 133 ss. *Vid.* también las *Atti del III. Congr. intern. di Studi sulla Sicilia antica = Kokalos,* XVIII-XIX, 1972-1973. Sobre el problema fenicio en Sicilia, deben verse las puntualizaciones de Ph. Gauthier, «Grecs et Phéniciens en Sicile pendant la période archaïque», *Rev. Hist.*, CCXXIV, 1960, pp. 257 ss., que hace implícitamente justicia a teorías como las que desarrollaron F. Schachermeyr y F. Taeger en *Rom und Karthago,* herausg. von J. Vogt, Leipzig, 1943. Sobre las últimas excavaciones de Motia: B. J. S. Isserlin y otros, «Motya», *Papers of the British School at Rome,* n.s., XIII, 1958, pp. 1 ss.; V. Tusa y otros, *Mozia,* I-IV, Roma, 1964-1967.

Sobre los problemas paralelos de la Magna Grecia, pueden verse las *Atti* de los *Convegni* de Tarento *(cf.* la nota anterior), especialmente de los dos primeros: *Greci e italici in Magna Grecia,* Tarento, 1961 [1962], y *Vie di Magna Grecia,* Tarento, 1962 [1963]. Los debates y conclusiones de estos Congresos han dado lugar a algunas precisiones: E. Lepore, «La Magna Grecia. Tradizioni documentarie e nuovi problemi», *P. del P.*, C, 1965, pp. 94 ss.; C. Nicolet, «En Grande-Grèce. Renouvellement des problèmes», *Annales,* XIX, 1964, pp. 550 ss. Para un enfoque general de los problemas relativos a las poblaciones no griegas, *vid.* J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentales jusqu'aux guerres puniques,* coll. «Nouvelle Clio», París, 1969, con bibliografías detalladas; trad. española: *Roma y el Mediterráneo occidental hasta las guerras púnicas,* Barcelona, 1971. Los problemas relativos a las relaciones entre etruscos y cartagineses (véase, al respecto, E. Colozier, «Les Etrusques et Carthage», *M.A.H.E.F.R.*, LXV, 1953, pp. 63 ss.) han pasado de nuevo a primer plano a raíz del descubrimiento de dedicatorias a Astarté en un santuario de Pyrgi (puerto de Caere), dedicatorias redactadas en púnico y en etrusco: *vid.* especialmente M., Pallottino, «Scavi nel santuario di Pyrgi. Conclusioni storiche», *Arch. Class.*, XVI, 1964, pp. 104 ss.; J. Heurgon, «The inscriptions of Pyrgi», *Journ. Rom. St.*, LVI, 1966, pp. 1 ss.; R. Rebuffat, «Les Phéniciens à Rome», *M.A.H.E.F.R.*, LXXVIII, 1966, pp. 7 ss.

mediterráneo, sólo examinaremos aquí el ámbito italo-siciliota[168]. No es que los demás ámbitos coloniales hayan perdido, en la época que contempla este libro, su contacto con la madre patria, nada de eso: las relaciones económicas, en particular, se atestigua que llegan desde todos los rincones, y todas las lejanas Grecias participaban en el movimiento general de la civilización helénica. Pero nuestra documentación no permite describir su historia de manera coherente[169], ni mucho menos ponerla en relación con la historia de la propia Grecia. Solamente Italia meridional y Sicilia permiten un tratamiento sintético, sin el que la historia general del siglo V quedaría incompleta. En el aspecto cronológico, nos limitaremos aquí a los últimos años del siglo VI y a la primera mitad del V; en efecto, la historia del mundo italo-siciliota puede, durante ese intervalo, ser considerada en sí misma, independientemente de la historia de la Grecia egea; pero no sucede igual durante el siguiente período, en que, por el contrario, la historia del Occidente se nos mostrará básicamente en relación con una serie de intervenciones atenienses, de tal forma que entonces podremos enfocarla desde esa perspectiva, hasta el día en que nuestras fuentes le concederán de nuevo su autonomía, en los últimos años del siglo V[170].

El estudio de la historia de las ciudades griegas de Italia meridional y de Sicilia (como el de todas las ciudades coloniales) requiere una consideración del medio físico en que vivieron. Al tocar la Grecia de Occidente –o, asimismo, la Grecia póntica–, no seguimos estando en Grecia, sino en los confines de un mundo «bárbaro»[171], cuya presencia había impuesto en la evolución de las ciudades coloniales un conjunto de caracteres distintos a los de la evolución de las ciudades metropolitanas, pues estas últimas se habían desarrollado bien (las de Europa) en un ambiente griego homogéneo, bien (las del litoral de Asia Menor) en contacto y, finalmente, bajo la tutela de grandes estados territoriales. Ese entorno de las ciudades de Occidente nunca dejó de ejercer una influencia sobre sus destinos y es necesario, por consiguiente, analizarlo.

Las cosas se presentan de forma diferente según que consideremos Sicilia o Italia.

Sicilia debe a su insularidad el no haber experimentado cambios de población después de la llegada de los griegos. Como últimos antecesores de los griegos, los sículos *(Sikeloi)* ya habían expulsado hacia el oeste a sus propios predecesores, sicanos y élimos. Los inmigrantes griegos se instalaron, pues, sobre las márgenes de un medio humano ya bastante complejo, aunque, parece ser, estabilizado. Sicilia no era capaz de ofrecer, para aquellos griegos, más que sus tierras, y el caso más frecuente fue que

---

[168] «Italotas», «siciliotas»: son los términos utilizados para designar a los *griegos* de Italia meridional y de Sicilia.

[169] Esto es posible, a lo sumo, en el caso de la Cirenaica, a la que consagraremos un apéndice: *infra*, p.. En cambio, resulta imposible escribir una historia, a falta de fuentes, del mundo colonial póntico en el siglo V.

[170] Véase, sobre este punto, el volumen siguiente.

[171] El término debe entenderse en el sentido griego de «no-heleno».

los territorios de las colonias se tomaran despojando de los suyos a los indígenas –ignoramos, por lo general, en qué condiciones se hizo. Sólo, prácticamente, en el caso de Siracusa llegamos a distinguir que hubo una conquista violenta, seguida de la sujeción de los sículos: estos campesinos, a quienes los siracusanos llamaban *Kyllyrioi* o *Kyllikyrioi*, reducidos a cultivar las tierras de sus señores griegos, los *Gamoroi* («los que se reparten el suelo»), poseían sin duda un estatus más o menos análogo al de los hilotas frente a los espartiatas. Los siracusanos, a lo largo del siglo transcurrido desde su instalación, habían ampliado su dominio hacia el interior, merced a la fundación de Acras y Casmenas, así como por la costa, en donde construyeron sucesivamente primero Heloro, luego Camarina. Si los siracusanos fueron los únicos en practicar tempranamente una política conquistadora de semejantes vuelos, no se quedaron solos a la hora de extenderse hacia la punta de la espada, pues en las mismas fechas en que los habitantes de Gela expulsaban a los sículos de la línea costera para fundar Acragante (Agrigento), hacían luego lo mismo hacia el interior. Al norte de Siracusa, en cambio, en la zona de colonización calcidense (Leontinos, Catana, Naxos, Zancle), los contactos greco-sículos parecen haber sido pacíficos, mientras que la penetración de influencias helénicas hacia el interior se muestra más tardía. Sean cuales fueren los problemas suscitados por las primeras relaciones entre griegos e indígenas en Sicilia, la situación se hallaba estabilizada, según parece, en la época que aquí nos interesa. La prospección arqueológica revela que las influencias griegas han penetrado profundamente en las tierras del interior, a partir del siglo VII, hasta el punto de que a mediados del siglo VI muchos lugares toman el aire, en sus aspectos externos, de pequeñas *poleis* helenas: es probable que otras comunidades griegas, además de aquellas mencionadas por la tradición, se establecieran también en territorio sículo, y nada más en pleno centro de la isla es donde el carácter superficial de las influencias helénicas pone de relieve la existencia de una población sícula todavía homogénea.

Sin embargo, hay una zona de Sicilia en la que, a finales del siglo VI, las relaciones entre griegos e indígenas (los élimos, en esta ocasión) no parecen estabilizadas; nos referimos a la punta occidental. Ahora bien, coincide que es en esta región en donde se plantea el problema que ha generado las respuestas más dispares: el de las relaciones entre griegos y fenicios. El tema de la rivalidad greco-fenicia en Sicilia constituye uno de esos puntos sobre los que se han vertido las opiniones más exageradas, y sobre los que debemos dar prueba de la mayor prudencia. En principio, conviene distinguir entre fenicios y cartagineses. Si la presencia fenicia en la Sicilia occidental es, sin duda, muy antigua (Tucíd., VI, 6, hace de los fenicios los antecesores de los griegos en la zona), fue sólo, seguramente, en el siglo VI cuando Cartago impuso su autoridad a una serie de establecimientos que eran tal vez anteriores a su propia fundación (cuya fecha sigue siendo una incógnita). Dichos establecimientos fenicios, por otra parte, no eran muy numerosos (el islote de Motia, en la punta occidental de la isla, y, en la cosa norte, Panormos –Palermo– y Solunte), y

Magna Grecia y Sicilia

da la sensación de que alcanzaron una importancia mínima: si la expansión fenicia parece haber sido sustancialmente promovida por la búsqueda de metales (la temprana alianza establecida entre fenicios y etruscos apuntaba, sin duda, hacia esta meta), la isla de Sicilia no tenía nada que ofrecerles y es probable que las tres «colonias» fenicias no fueran sino modestas «escalas» destinadas a traficar con la población élima. Ni los textos ni la arqueología indican, en cualquier caso, que se produjera una expansión territorial fenicia, ni tampoco conflictos con los griegos que se instalaron en Selinunte hacia el 630 (y, desde este enclave, se extendieron a expensas de los élimos), o, algo antes, en Himera. Cuando, sobre el 580, los cnidios y los rodios se establecieron frente a Motia, en Lilibeo, los

fenicios no se opusieron al asentamiento –pero aceptaron echar una mano a los élimos cuando éstos se propusieron expulsar a aquellos recién llegados que codiciaban sus tierras. Y, por último, cuando en el 510 el espartiata Dorieo vino a fundar una colonia en el cabo Drépano, fueron de nuevo los élimos quienes, para expulsarlo, solicitaron ayuda a los fenicios –y esta vez, según parece, a los mismos cartagineses, que probablemente se sintieron tanto más inclinados a intervenir cuanto que Dorieo había pretendido anteriormente establecerse en Libia. Nada justifica, en esas cuantas acciones que revelan, sobre todo, los conflictos entre griegos y élimos por la posesión de tierras cultivables, las modernas teorías que han elevado a los griegos y fenicios de Sicilia[172] a la categoría de «enemigos hereditarios» y han hecho de la pretendida rivalidad entre helenos y cartagineses uno de los motores de la historia de la Sicilia arcaica. Las primeras operaciones de los cartagineses en el mar Tirreno se habían orientado principalmente hacia Cerdeña (que había de quedar entre sus manos hasta la conquista romana), y basta echar una ojeada sobre el mapa para demostrar que la posesión de las factorías occidentales de Sicilia no era indispensable para las comunicaciones entre Cartago y su colonia sarda de Nora, ni entre Cartago y los etruscos. No obstante, hay que reconocer que el falseamiento de las perspectivas ya había sido preparado por los historiadores antiguos tardíos, quienes, obnubilados por los grandes conflictos greco-púnicos de finales del siglo V y del IV, después por las guerras púnicas de Roma, proyectaron sobre el pasado una rivalidad que un examen atento de las fuentes muestra que aún no es real. No tardaremos en ver, además, que el primer gran choque entre griegos y cartagineses en Sicilia, en el 480, será resultado de causas muy contingentes y permanecerá sin tener una continuidad inmediata. Durante el período que hemos de considerar aquí, la historia de Sicilia sigue siendo fundamentalmente la de las relaciones entre griegos, con ciertos problemas sículos marginales e, incidentalmente, con algún complemento cartaginés, aunque, eso sí, aparatoso.

Si pasamos a Italia, el cuadro es más complejo y, a falta de fuentes coherentes, menos claro. Esa complejidad obedece, en primer término, a la amplitud de un marco geográfico que no posee la relativa homogeneidad del marco siciliano. El torturado relieve de Italia meridional, la extensión de las costas, a lo largo de las cuales los establecimientos griegos se escalonaban en densidad muy variable, y su pertenencia a cuencas marinas netamente diferenciadas, la diversidad del entorno etnográfico dentro de esos límites, así como del entorno externo (proximidad de la Grecia propiamente dicha por el este, de Sicilia por el oeste, del munto etrusco por el norte), todo esto invita a distinguir cuatro sectores: la Campania, zona avanzada y excéntrica de la colonización griega; la Lucania, la más ampliamente desplegada entre los dos mares que separa; la Calabria (apli-

[172] Incluso algunos hablan, en una línea sobre la que no vamos a insistir, de «indoeuropeos» y «semitas».

quémosle su nombre moderno, pues su nombre antiguo de Bruttium no surge antes del siglo IV); y, por último, la Yapigia (Apulia) en su más amplio sentido, es decir, del Gargano a la extremidad de la península salentina. En todas estas regiones, los problemas originales para establecer y entablar relaciones con los indígenas habían sido los mismos, en líneas generales, que en Sicilia –e igualmente los captamos bastante mal. Pero el problema se agrava en este caso por la inestabilidad de la población indígena: entre la época en que se asentaron los griegos y el final del siglo VI, las condiciones sufrieron un cambio –pero estamos aún lejos de apreciarlo con claridad. Si atendemos a las modalidades culturales del interior, se comprueba la existencia tanto de modificaciones y rupturas en un mismo sitio como de cambios en la extensión regional de una modalidad determinada. Esta inestabilidad se halla ligada, a partir del siglo VI, con el empuje de los pueblos sabelios, el grupo más meridional de los cuales era el integrado por los lucanios, empuje que reemplazó a poblaciones pacíficas por poblaciones guerreras, y, sobre todo, que hizo gravitar una amenaza cada vez más concreta sobre los establecimientos litorales. Así pues, en la época que ahora tratamos Italia meridional marca, para los griegos, el comienzo de una serie de dificultades todavía desconocidas: pues, antes de que los bárbaros hubieran empezado a deslizarse hacia las llanuras, fueron los griegos quienes, como en Sicilia, se habían ya extendido hacia el interior, aunque su penetración no tuvo en todas partes el mismo éxito. En Campania, por ejemplo, el avance hacia el sur de los etruscos parece haber privado a los griegos de las comunicaciones con la vertiente adriática desde finales del siglo VII. En Yapigia, por su lado, la única colonia griega que era Tarento nunca logró entrar profundamente en un país que poseía una población muy densa. Ese equilibrio que se estableció entre tarentinos y yapigios a unos cincuenta kilómetros de la colonia acabaría decidiendo a los tarentinos a intentar la viabilidad de una expansión hacia el suroeste, en dirección a Lucania. De hecho, este último territorio, junto con la región más vecina de Calabria, se nos presenta como la principal zona de penetración de los griegos, y esta penetración plantea una cantidad de problemas que no estamos todavía en condiciones de resolver. En efecto, en los emplazamientos del interior de Lucania aparecen productos e influencias griegas desde el paso del siglo VII al VI y se multiplican a partir de mediados del VI; su procedencia es tanto jonia (Tarento, Metaponto, Síbaris) como tirrena (Posidonia) –el gran problema es que nos falta saber si los itinerarios, que partían de ambos mares y remontaban los largos valles inferiores de los ríos lucanos y calabreses, se juntaban, por medio de difíciles caminos montañosos, para constituir trayectos coherentes, o si las ciudades del mar Jonio no se comunicaban directamente con las de la costa tirrena más que efectuando una circunnavegación que atravesaba el estrecho de Mesina, vigilado por Regio y Zancle. El problema, todavía discutido, es particularmente importante para el caso de aquellas ciudades que, como Síbaris o Locros, habían tomado también la iniciativa de fundar colonias en la otra ribera; y lo es además en la medida en que un paso *griego* directo por las rutas

de montaña implicaría la amistad de los indígenas y, eventualmente, el establecimiento de puestos griegos en el interior. Solamente los progresos de las prospecciones arqueológicas permitirán, quizá, resolver tales problemas. Pero, a cambio, desde la segunda mitad del siglo VI pueden advertirse influencias indígenas en determinadas ciudades griegas. Que los montañeses de Lucania y de Calabria fueran o no intermediarios forzosos entre ambas costas, lo mismo da, pues realmente está demostrado que existió un vaivén de hombres y de bienes, pero sus modalidades tan sólo podríamos captarlas con claridad si llegásemos a conocer las estructuras políticas y sociales indígenas, lo que, de momento y para la época que nos interesa, es casi imposible.

Los problemas planteados por el entorno indígena de las ciudades griegas de Italia meridional son, por tanto, más complejos que los que se suscitan en Sicilia. Y como las fuentes literarias son aquí menos explícitas, e incluso carecen de la relativa continuidad que ofrecen para Sicilia, la historia de la Italia griega emerge con menos claridad. Nuestro tratamiento del mundo griego de Occidente pasará, pues, por Sicilia, único territorio que presenta una trama histórica satisfactoria.

CAPÍTULO ÚNICO

I.–SICILIA Y EL ESTRECHO DE MESINA EN ÉPOCA DE HIPÓCRATES DE GELA [173]

Lo que caracteriza la historia de Occidente a finales del siglo VI es la multiplicación de las tiranías: el fenómeno es tanto más chocante cuanto que esta época es aquella en que la tiranía desaparece de la Grecia propiamente dicha. No es que Occidente no hubiera conocido del todo la tiranía en los momentos en que la misma florecía dentro del mundo egeo, pero el poder de un Panecio en Leontinos (¿desde comienzos del siglo VII?) o de un Falaris Acragante (mediados del VI) habían permanecido aislados y sin futuro en unos países en donde las aristocracias tradicionales poseían aún solidez. Las razones por las que esos regímenes personales surgen tardíamente y adquieren, sobre todo en Sicilia, una extensión y un poderío hasta entonces desconocidos, siguen estando oscuras. Para descubrirlas, sería preciso conocer la evolución de las ciudades mucho mejor de lo que por ahora somos capaces: a veces se ha invocado el hecho de la llegada de nuevos contingentes de colonos a raíz de la conquista persa de Asia Menor, o de un desarrollo económico atestiguado por la aparición de las acuñaciones monetales, pero ninguna de esas explicaciones, como tampoco la de una agravación del pretendido peligro fenicio, nos proporciona la clave del fenómeno. Hay que notar, además, que el fenómeno de la tiranía no parece ser, en el Occidente, específicamente griego: algunas ciudades etruscas también se vieron afectadas por el mismo, y la tradición retrata a Tarquino el Soberbio como el tirano de Roma durante la época, precisamente, que contempla el despuntar de las tiranías en suelo griego. El comienzo de la gran época de las tiranías occidentales ha de ser considerado como un punto aún mal explicado y sobre el que conviene, hasta que dispongamos de nuevos datos, limitarse a levantar acta.

---

[173] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 166, *vid.* los trabajos consagrados a las tiranías griegas: A. Andrewes, *The Greek tyrants*, Londres, 1956; H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 vol., Munich, 1967; Cl. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, París, 1969. Sobre las ciudades del estrecho: E. S. G. Robinson, «Rhegion, Zancle-Messana and the Samians», *J.H.S.*, LXVI, 1946, pp. 13 ss.; G. Vallet, *Rhégion et Zanclè. Histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine*, París, 1958: aquí encontraremos, pp. 346 ss., una discusión de la cronología (muy insegura) de los acontecimientos que tocamos en este apartado.

Gela fue el lugar en que empieza esta historia, cuando, hacia el 502, un tal Cleandro se adueña del poder en la ciudad –¿por qué?, ¿de qué manera?, lo ignoramos, como tampoco sabemos en qué consistió su reinado, que terminó hacia el 495 con su asesinato. Evidentemente, Cleandro había sido apoyado por un grupo de partidarios, a quienes aquel crimen no eliminó de la escena, pues su poder fue recogido por su hermano Hipócrates. Si no entendemos las causas de la tiranía de Gela, todavía vemos menos claro por qué Hipócrates, una vez alcanzado el poder, se embarcó en una política de expansión territorial que debía producir inmensas consecuencias, ni si sus operaciones eran fruto de un plan elaborado de repente y consistente en someter a la totalidad de la Sicilia oriental. Lo cierto es que, después de haber iniciado su campaña sometiendo a los sículos, ya fuertemente helenizados, que poblaban el interior de las tierras de Gela, Hipócrates desembocó, hacia 495 o 494, al norte de Siracusa, en la zona calcidense, y allí se apoderó sucesivamente de Catana, de Naxos y de Zancle[174] antes de volverse hacia Leontinos, la más meridional. A la cabeza de todas estas ciudades quedaron situados tiranos afectos al triunfador. Desdeñando provisionalmente el territorio siracusano, que con su avance permanecía aislado al sureste, Hipócrates se dispuso a someter a los sículos septentrionales, pero surgió un impedimento: la situación en Zancle volvió a concentrar su interés.

Cuando, poco tiempo atrás, la revuelta de Jonia había comenzado a palpar el desastre, los habitantes de Zancle, que deseaban extender su influencia por la costa norte de la isla, solicitaron el apoyo de la colonización jonia. Su llamada había sido escuchada por aristócratas samios, ansiosos de abandonar su patria. Pero, llegados a Locros, aquellos exilados supieron que Zancle había caído en manos de Hipócrates y del tirano a quien éste había instalado al frente de la ciudad, Escita. Ahora bien, la toma de Zancle representaba un duro golpe para la ciudad italiota del estrecho, Regio, la cual, por ser también de origen calcidense, vivía en buenas relaciones y en una especie de simbiosis económica con Zancle. Ocurría, además, que Regio acababa de pasar (494) a poder de un tirano, Anaxilao, y éste vio en la llegada de los samios el medio de restablecer la situación de Zancle. Los samios dieron su consentimiento y se adueñaron de la plaza. Incapaz de reconquistarla, Hipócrates, para ganar por la mano a Anaxilao, entró en tratos con los samios y les entregó la ciudad, cuyos primitivos habitantes fueron vendidos, excepto una minoría de aristócratas, con quienes los samios se asociaron (Heród., VI, 22-24). A pesar de esa relativa recuperación, el dominio de Hipócrates sobre el estrecho se mostraba frágil (¿493?).

A fin de cuentas, todas sus conquistas, que tomaban al sesgo la parte oriental de Sicilia, seguían siendo frágiles mientras Siracusa y sus posesiones territoriales estuvieran intactas. Por otra parte, las ciudades griegas que se habían anexionado eran marítimas: ¿sería capaz de mantenerlas sin contar con una flota (los recientes acontecimientos de Jonia podían ser motivo de

[174] Nuestras fuentes no hablan de Catana, pero es probable que fuese la primera ciudad que sucumbió.

reflexión), y estaba en condiciones de crear una flota sin disponer de un buen puerto? Como Gela no era sino una ciudad rural, cuya playa de arena resultaba inadecuada para el establecimiento de una base naval, Hipócrates estaba necesariamente conducido a atacar Siracusa, cuya posesión alejaría la amenaza que ensombrecía su flanco y le concedería los mejores puertos de la Sicilia oriental.

En el 492 se puso ya en movimiento. Primero, parece ser, destruyó Camarina; luego derrotó a los siracusanos junto al río Heloro y vino a poner sitio a Siracusa, confiando en que las disensiones internas le entregarían una plaza fuerte que no era capaz de tomar por la fuerza. Pero aquellas disensiones no estallaron e Hipócrates fue muy afortunado aceptando la mediación de los corintios y de los corcirenses[175]: por la renuncia a Siracusa, recibió al menos Camarina (cuyo recinto urbano restauró) y su territorio, contiguo al de Gela (Heród., VII, 154-155).

Hipócrates desapareció poco después (¿488?), en el curso de una nueva campaña contra los sículos. Su corto reinado concede ya a la tiranía siciliota su impronta particular: monarquía militar, fundada en parte sobre contingentes cívicos (una caballería poderosa, sobre todo), pero también en parte sobre mercenarios sículos (lo que excluye toda idea de conflicto étnico entre griegos e indígenas); monarquía conquistadora, que trata por igual a las poblaciones indígenas y a las ciudades griegas y que tiende a incluirlas todas dentro de un Estado territorial cuya cohesión se hallaba someramente asegurada por los lazos de fidelidad personal entre tiranos y gobernantes, según método utilizado ya por los persas en la Grecia de Asia. Todo ello difiere profundamente de las experiencias tiránicas por las que Grecia terminaba de atravesar.

II.–LA EXPANSIÓN DINOMÉNIDA HASTA LA BATALLA DE HIMERA (480)[176]

Hipócrates dejó dos hijos pequeños, confiados a la tutela de uno de sus colaboradores, Gelón, hijo de Dinomenes[177]. Pero los habitantes de Gela, hartos de la tiranía, señala Heródoto, se rebelaron: su actitud es tal vez el

---

[175] Se ha supuesto que dicha mediación se les habría ocurrido a Corinto y a Corcira por el temor a ver cómo se desarrollaba, bajo la dirección de Hipócrates, una potencia naval que hubiera amenazado los intereses occidentales de ambas ciudades. Esta hipótesis parece poco verosímil, y sobre todo inútil, puesto que una mediación similar es típica de las relaciones de «parentesco» *(syngeneia)* que unen a una metrópolis con sus colonias, o de las colonias-hermanas entre sí (Corcira y Siracusa pasaban por haber sido fundadas el mismo año por los corintios).

[176] OBRAS DE CONSULTA.– A los títulos mencionados en las notas 166 y 173, deben añadirse:

Sobre la suerte reservada a Leontinos: H. Chantraine, «Syrakus und Leontinoi», *Jhb. f. Num. u. Geldgesch.*, VIII, 1957, pp. 1 ss.

Sobre las emisiones monetarias de Siracusa: C. M. Kraay, *Greek coins and history: some current problems*, Londres, 1969.

Sobre la construcción del sincronismo con las guerras médicas: Ph. Gauthier, «Le parallèle Himère-Salamine au Vᵉ et au IVᵉ s. av. J.-C.», *R.E.A.*, LXVIII, 1966, pp. 5 ss.; Y. Garlan, «Etudes d'histoire militaire VIII: à propos du parallèle Himère-Salamine», *B.C.H.* 1970, pp. 607 ss.

[177] De ahí el nombre de *Dinoménidas* que se aplica a la dinastía fundada por Gelón.

indicio de una lucha entre bandos. Gelón reprimió el levantamiento –luego se deshizo de sus pupilos y se adueñó del poder (¿485?). La tradición revela que, aun cuando reanudara la política de Hipócrates, supo alcanzar mayor popularidad.

Sin embargo, la situación general de Sicilia había conocido diversas modificaciones durante la época en que se produjo la muerte de Hipócrates. Por una parte, en el 489 o 488 había surgido una nueva tiranía en Acragante, la del emménida Terón. Como Heródoto (VII, 158) atribuye a Gelón una guerra en la Sicilia occidental «contra los cartagineses, para vengar la muerte de Dorieo»[178], es probable que esa guerra fuera dirigida en común por Terón y Gelón. El motivo alegado no era más que un pretexto destinado a obtener la ayuda de los espartistas, que éstos denegaron; la verdadera razón hay que buscarla, sin duda, en la voluntad de Terón de ampliar sus dominios a expensas de los élimos y de Selinunte, y la intervención de Cartago (sobre la que no conservamos ningún otro dato) no habría que considerarla, al igual que en tiempos de Dorieo, sino como algo accesorio. Pese a su oscuridad, el episodio podría ser el origen de la larga armonía entre Gelón y Terón.

Por otra parte, la muerte de Hipócrates había decidido a Anaxilao de Regio a volver a ocupar Zancle. Lo consiguió con la ayuda de un grupo de refugiados mesenios, que huían del Peloponeso tras el fracaso de una revuelta de hilotas desatada en el 490[179]. Los samios fueron expulsados de Zancle, a la que Anaxilao, que era asimismo de origen mesenio, impuso su nuevo nombre de Mesene (Mesina). Regio y Mesina, agrupadas en un único Estado, procuraban de esta forma a Anaxilao el dominio del estrecho. Como heredero de Hipócrates, Gelón sólo podía ver en ello un desafío; pero el tirano de Gela no podía obligarle a desocupar la ciudad más que a condición de lograr previamente ser dueño de Siracusa.

Ahora bien –y éste es el tercer punto en el que acababa de producirse un cambio–, aquellas disensiones siracusanas, que Hipócrates esperó inútilmente cuando estaba acampado frente a la ciudad, habían estallado algo más tarde. Hubiera estado o no el poder de la aristocracia de los Gamoroi ya en su ocaso antes del ataque de Hipócrates, la verdad es que la derrota del Heloro y luego la cesión de Camarina lo hicieron tambalearse. Para ensanchar sus bases, frente a un *demos* amenazante, los nobles emanciparon a la población sícula vasalla de los Cilicirios: fue un cálculo equivocado, pues los nuevos ciudadanos hicieron causa común con el *demos* y todos unidos expulsaron a los *Gamoroi*. Se instauró la democracia en Siracusa, pero las propias condiciones que le dieron vida explican que no tardara en sumirse en la anarquía. Presintiendo, seguramente, que aquella situación tendía a favorecer una intervención de Gela, que pronto o tarde sería inevitable, los *Gamoroi* tomaron la delantera: desde Casmenas, hasta donde se habían replegado, enviaron una llamada a Gelón, quien, en el 485, los restableció en Siracusa sin esfuerzo alguno. Pero además (¿había sido previsto este detalle por sus agradecidos aristócratas?) se instaló él mismo, confiando Gela a los cuidados de su hermano Hierón.

---

[178] *Cf. supra*, p. 205.

[179] Revuelta a la que Platón atribuía la causa del retraso de los espartiatas en Maratón.

Dueño de Siracusa en estas inesperadas condiciones, Gelón hizo de la ciudad la base de su poder sobre la Sicilia oriental. Para disponer de inmediato con un potencial en hombres superior al de cualquier otra ciudad, pero también por desconfianza hacia los siracusanos de vieja cepa, amplió el cuerpo cívico del Estado mediante una política de población que constituyó, a decir verdad, una política de deportaciones. La mitad de la población de Gela fue instalada en Siracusa; Camarina, que se había rebelado, fue destruida y su población tomó el mismo camino; Mégara Hiblea, todavía independiente, fue asimismo suprimida, los elementos aristocráticos de su población convertidos en ciudadanos de Siracusa y los elementos populares vendidos[180]. En cuanto a las ciudades calcidenses que había sometido Hipócrates (Leontinos, Catana, Naxos), permanecieron bajo la autoridad de sus tiranuelos locales, aunque Leontinos gozó de una suerte privilegiada debida a la amistad personal que unía a Gelón con su gobernador, Enesidemo. Aunque no sea posible efectuar ninguna estimación numérica, esta política situaba desde luego a Siracusa como la ciudad más populosa del mundo griego –aunque también una ciudad en donde los elementos cívicos originales tendían a quedar diluidos entre los elementos alógenos, destinados a verse aún más reforzados, posteriormente, mediante la accesión de mercenarios al derecho de ciudadanía (Heród., VII, 156). El problema del régimen político de esta gigantesca ciudad (en proporción a su tiempo), régimen sobre el que nos hallamos mal informados (una ficción de la democracia, según parece), importa muy poco, en la medida en que la realidad del poder pertenecía al tirano, de quien no puede probarse que haya ostentado alguna clase de título oficial.

Pero, dentro de la perspectiva pragmática en la que conviene situar la edificación de ese Estado griego de nuevo cuño, lo esencial es el poderío. Al reunir bajo su mando la herencia de Hipócrates (menos Mesina) y las posesiones de Siracusa, Gelón disponía de tal cantidad de recursos humanos, en víveres y en dinero[181] como ningún otro Estado griego contemporáneo podía tener. Lo más importante es que la posesión de Siracusa le permitía también contar con un poderío naval que Hipócrates no había conocido: la flota de 200 trirremes de que hablan nuestras fuentes sólo podrá compararse, a corto plazo, con la que los atenienses estaban a punto entonces de construir[182]. Si consideramos, por último, los lazos establecidos entre Gelón y Terón, se aprecia con claridad que el resto de la Sicilia griega (Selinunte, Himera y el Estado de Anaxilao) corría el peligro de ofrecer muy poca consistencia frente a las ambiciones de los dos tiranos.

---

[180] Los supervivientes fueron a instalarse en Selinunte, cuya metrópolis era Mégara, y este refuerzo no vino más que a confirmar la hostilidad de Selinunte frente a Gelón y su aliado Terón.

[181] Para el breve espacio de tiempo que duró el reinado de Gelón en Siracusa (485-478), el análisis numismático ha detectado la utilización de unos 200 pares de cuños, lo que revela una intensidad de acuñaciones sin parangón en el mundo antiguo: ignoramos, por lo demás, de dónde provenía el metal, inexistente en Sicilia, pero el comercio de esclavos puede haber sido una de sus fuentes.

[182] *Supra*, p. 101.

En la práctica, ignoramos cuáles fueran tales ambiciones (aun cuando sea difícil poner en duda que Gelón aspiraba a la posesión del estrecho), pues el conflicto en el que Gelón y Terón iban a consumir sus recursos no era previsible antes del 483, como muy pronto –por poco contrario que se sea a inscribir una rivalidad greco-cartaginesa en la nómina de los datos permanentes de la historia de Sicilia. En realidad, lejos de que la guerra del 480 se presente como un episodio de una larga lucha de los griegos de Sicilia contra la presión púnica, son los conflictos entre griegos los que van a provocar la intervención bárbara.

En Himera reinaba un tirano llamado Terilo. Reclamado, quizá, por exiliados de Himera, Terón de Acragante marchó contra la ciudad, se apoderó de ella y expulsó a Terilo. Pero éste había establecido, en condiciones sobre las que no poseemos información, relaciones personales de hospitalidad con el cartaginés Amílcar, que había sido comandante de Cerdeña. Expulsado de su ciudad y privado de su poder, Terilo se dirigió a su huésped y a Cartago. Cabe dudar que los cartagineses hubieran reaccionado con el vigor que lo hicieron de haber sido únicamente por restaurar a este mediocre personaje, y nada prueba que, dueño de Himera, Terón hubiera atacado Panormo y Solunte –cosa que habría tenido interés en hacer si hubiese previsto una ofensiva púnica, pero no la realizó... El asunto de Himera no parece ser el nudo del problema: además, Heródoto dice que la intervención cartaginesa estuvo, sobre todo, provocada por Anaxilao de Regio (VII, 165). Amenazado por Gelón, Anaxilao, que era el yerno de Terilo, se encontraba ahora con la doble amenaza de la aparición de Terón en la costa norte, y los días de su dominio sobre el estrecho podían estar contados. Seguramente no cabía esperar ningún tipo de auxilio de las ciudades griegas de Italia, puesto que nuestro hombre apostó resueltamente por la ayuda púnica, hasta el extremo de ofrecer a sus propios hijos como rehenes a Amílcar. Hay que pensar que Cartago vislumbró cierto interés para entrar en el juego, y ese estímulo no podía consistir sino en instalarse en las ciudades del estrecho gracias a un Anaxilao dispuesto a cualquier forma de alianza que le garantizase su salvación: y no debe olvidarse que los intereses de Cartago en el mar Tirreno eran comerciales, no territoriales.

¿En qué fecha sucedieron los acontecimientos a los que acabamos de aludir? La tradición pretende que la guerra entre Gelón y Terón, de una parte, y Cartago, de otra, se llevó a cabo en el 480, puesto que la batalla de Himera (*cf.* más adelante) se habría celebrado el mismo día de la batalla de Salamina. Como, a su vez, Diodoro afirma que fueron necesarios tres años de preparativos en Cartago (XI, 1, 5), sería en el año 483 cuando Terilo fue derrocado por Terón y dirigiría su solicitud a Amílcar. Sin embargo, esta cronología es dudosa y conviene que nos detengamos por un momento a examinarla. Toda la tradición relativa al conflicto que vamos a ver procede, en efecto, de una construcción artificial destinada a convertir las hazañas de Gelón y de Terón contra los cartagineses en el paralelo exacto de las de los griegos de Grecia contra los persas: era preciso, a ojos de los siciliotas, que todo fuese completamente semejante, y esta similitud ha sido tan bien ajustada que resulta sospechosa. Si Jerjes había consumido tres años en reunir a su

inmenso ejército en su inmenso Imperio, hacía falta que Cartago hubiera procedido del mismo modo. Si Jerjes había sido vencido en Salamina en septiembre del 480, hacía falta que Amílcar lo hubiera sido en Sicilia el mismo día exactamente. El carácter de «demasiado perfecto para ser verídico» de esta construcción hace planear muchas dudas respecto a todos sus detalles, pues lo verdadero y lo falso se entrecruzan demasiado estrechamente como para que podamos discernirlos con certeza: fuerzas enroladas, cronología, todo ofrece muy poca seguridad, e igual sucede respecto a los motivos finales de ambos Estados bárbaros. Pues, desde la Antigüedad (pero no antes del siglo IV), los historiadores imaginaron que Susa y Cartago llegaron a un acuerdo para aplastar al mundo helénico en su conjunto –algo sobre lo que Heródoto no habría dejado de informar, caso de tener noticia...–, hipótesis de la que los modernos historiadores se han apropiado para agrupar ambas guerras en un vasto conflicto entre Oriente y Occidente. Ahora bien, si es cierto que entre el occidente *griego* y el Imperio Persa no dejaba de haber relaciones, si es probable además que las hubiese entre Cartago y las ciudades fenicias, nada permite demostrar la existencia de relaciones oficiales entre el Gran Rey y Cartago, y las propias condiciones en medio de las cuales se desarrolló, como hemos visto, la hostilidad entre los griegos egeos y los persas no abonan la idea de que los persas hubieran puesto sus miras en Occidente. Además, las causas de las Guerras Médicas y las del conflicto que ahora nos ocupa se muestran como si hubieran sido absolutamente ajenas unas a otras. La teoría de una gran alianza bárbara contra el conjunto de los griegos es un fantasma tenaz: conjurado en muchas ocasiones, nunca cesa de reaparecer...[183]. Si los griegos creyeron que las batallas de Salamina y de Himera fueron libradas el mismo día a la misma hora, eso significa, en el mejor de los supuestos, que se celebraron el mismo año. Al aceptar este sincronismo (que no implica que los cartagineses emplearan, como Jerjes, tres años en prepararse, ni tampoco que Terilo fue expulsado en el 483), Aristóteles veía en él una simple coincidencia: parece que esta observación podría aplicarse al conjunto de ambas guerras. Contando, pues, con el carácter «milagroso» del sincronismo fundamental de nuestra cronología, ¿qué podemos retener de los hechos?

En el verano de un año que, efectivamente, es sin duda el 480, Amílcar desembarcó en Panormo (Palermo) y avanzó sobre Himera. Si bien Cartago tenía mayores razones para interesarse por el estrecho de Mesina que por la región de Himera, el lugar elegido para el desembarco se explica fácilmente, y no sólo porque Panormo era una base fenicia: atacar Himera obligaba a Gelón a dividir sus fuerzas, puesto que debería acudir en ayuda de Terón con su ejército de tierra, mientras que su flota quedaba inmovilizada por la vigilancia que efectuaba la de Anaxilao en el estrecho[184]. La tradición otorga

---

[183] Pero el que nos neguemos a tomarla en consideración no autoriza a rechazar, dentro de la leyenda, el llamamiento hecho en el 481/0 por Esparta y Atenas a Gelón (*supra*, p. 100). De todos modos, Gelón no estaba entonces en condiciones de responder a esta solicitud, como subraya Heródoto, VII, 165.

[184] Se ha supuesto que Anaxilao se vería impedido de reunirse con Amílcar por la amenza que la flota de Gelón creaba sobre sus dominios, pero el caso inverso es también muy verosímil.

300.000 hombres a Amílcar, reclutados en todo el Mediterráneo occidental[185]: resulta evidente que estos fabulosos efectivos (que justifican los tres años de preparativos) han sido imaginados en función de los efectivos todavía más fabulosos atribuidos a Jerjes, y destinados, como estos últimos, a realzar el mérito de los vencedores. Si Gelón disponía de 20.000 hoplitas, de 4.000 infantes ligeros y de 2.000 jinetes (es el total de las fuerzas que, según Heródoto, se jacta de poseer), y a ello debe añadirse el ejército de Terón, seguramente todavía estaremos por encima de la realidad si suprimimos un cero a la cifra de los efectivos de Amílcar... Éste habría contado, además, con la caballería de los selinuntinos, viejos adversarios de Terón, pero la misma no hizo acto de aparición: se lo impidieron, sin duda, los acragantinos. El choque tuvo lugar delante de Himera, y se saldó con una derrota púnica en la que murió Amílcar.

La facilidad con que Cartago se resignó a su fracaso, así como la modestia de las exigencias de los vencedores, sólo pueden sorprender a quienes exageren de antemano las causas y alcance del conflicto[186]: Gelón se contentó, en efecto, con una indemnización, desde luego considerable, de 2.000 talentos, pero Cartago conservó sus tres factorías sicilianas y, hasta finales de siglo, no hará ningún intento por extender sus dominios en la isla (Heród., VII, 165 ss.; Diod., XI, 20 ss.).

Parece, por tanto, que ese «gran» conflicto entre pretendidos «enemigos hereditarios» se reduce a bastante poca cosa. En realidad, Cartago había servido de apoyo a una querella entre tiranos griegos; participando, esperaba obtener una ventaja, pero su cálculo había resultado erróneo. Lo cual no tenía verdadera trascendencia porque, pese a lo que se haya dicho y a las pérdidas ocasionadas por esta fallida campaña, *su derrota de Himera no modificaba nada sus posiciones en el Mediterráneo occidental.* Pero el desenlace de la guerra mejoraba la situación de los vencedores *–a expensas de sus adversarios griegos.* Himera quedaba en manos de Terón, que instaló en la ciudad como tirano a su hijo Trasideo. Quedaba el problema del estrecho. Las fuerzas de Anaxilao, que se habían mantenido a la expectativa, se hallaban intactas –y era tal vez esa circunstancia la que había inclinado a Gelón a aceptar tan fácilmente las negociaciones de paz de Cartago. Pero la flota de Gelón estaba asimismo intacta. Y así, antes de llegar a medirse, ambos tiranos mostraron la sensatez de pactar. No sabemos ni en qué términos ni bajo qué condiciones, pero su reconciliación se encuentra atestiguada, de un lado, por la alineación del patrón monetario de Regio-Mesina con el modelo de Siracusa (que es el patrón ático), y, de otro, por el casamiento de Hierón, hermano de Gelón, con una hija de Anaxilao –dos hechos que sugieren que Anaxilao aceptó entrar en la zona de influencia siracusana.

---

[185] Pero no en Etruria. La ausencia de etruscos en Himera sólo puede sorprender a quienes les atribuyen una helenofobia tan tenaz como la que estos mismos suponen a los fenicios...

[186] La tradición tardía, según la cual Cartago temía un desembarco de los griegos en África, se halla sin duda inspirada por las campañas africanas de Agatocles de Siracusa a finales del siglo IV.

La batalla de Himera, si la reponemos en una perspectiva diferente a la que, muy pronto, iban a orquestar las trompetas de la fama, aparece menos como un grave revés de Cartago que como un relativo éxito de Gelón, que habría alcanzado sin duda sus objetivos sin esta intempestiva complicación. Pero mirándolo con detalle, si la gloria de Gelón debe evidentemente una parte de su destello a sus méritos personales, cabe preguntarse si no debe aún mucho más a la derrota de Jerjes, pues, de no producirse aquélla, ¿se habría planteado Gelón transfigurar su victoria, como enseguida hizo –o como hizo después de él, más intensamente aún, su hermano Hierón?[187]. Si Salamina y Platea no hubiesen arrojado sombra a los Dinoménidas, ¿Himera no seguiría siendo una batalla más entre tantas?

Fuera cual fuese el alcance real de la batalla de Himera, acto seguido vemos cómo el poderío y el prestigio de Gelón y de Terón están sólidamente enraizados. Las construcciones que se levantan por todo el territorio (incluso en Selinunte, que había abrazado la causa de los enemigos de Gelón) dan destimonio de la prosperidad que reina ahora en la isla, prosperidad a la que contribuye, en el terreno económico, la indemnización púnica. Gelón, sin embargo, no sobrevivió demasiado a su éxito: murió en el 478, y cedió el puesto a su hermano Hierón.

III.–LA MAGNA GRECIA «PITAGÓRICA» [188]

Abandonemos Sicilia para pasar a la Italia meridional, esa «Magna Grecia»[189] sobre la que nuestras fuentes arrojan muy poca luz. Será la destrucción de Síbaris en el 510 lo que nos servirá ahora de punto de partida. La historia de esa ciudad, las causas de la proverbial opulencia que la caracterizó, las relaciones que mantuvo simultáneamente con la Grecia de Asia (Mileto) y con el ámbito tirreno, en donde sus propias colonias (Laos, Escidro, Pixunte) le sirvieron de escala hacia Etruria, las razones del odio que le profesó Crotona, las circunstancias, por último, en que fue destruida en el 510, todo eso son aspectos que distan de estar claros. Tal vez las intensas excavaciones que han permitido localizar definitivamente, en 1969, su emplazamiento puedan aportar elementos para responder a estos problemas. Como quiera que sea, de momento, lo cierto es que la aniquilación de aquella ciudad, cuyos supervivientes fueron a refugiarse en sus colonias tirrenas, abre el período de esplendor de sus vendedores, los crotoniatas.

---

[187] *Infra*, p. 222.

[188] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en las notas 166 y 167, véase: U. Kahrstedt, «Grossgriechenland im 5. Jht.», *Hermes, LIII, 1918, pp. 180 ss.;* K. von Fritz, *Pythagorean policy in southern Italy,* Nueva York, 1940; íd., *s.v.* Pythagoras, *PW,* XXIV, 1963, coll. 171 ss. (y más concretamente la sección «Pythagoreer», «Pythagorismus», coll. 209 ss.); E. Minar, *Early Puythagorean politics,* 1942; M. Detienne, en *Filosofia e scienze in Magna Grecia* (Atti del quinto convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1965), Nápoles, 1966 [1969], pp. 255. ss.; E. Lepore, «Elea e l'eredità di Sibari», *P. del P.,* CVIII-CX, 1966, pp. 255 ss.; F. Sartori, «Riflessioni sui regimi politici in Magna Grecia dopo la caduta di Sibari», *P. del P.,* CXLVIII-CIL, 1973, ppp. 17 ss.

[189] Los orígenes de esta denominación *(Megale Hellas)* y su significado primitivo están mal documentados.

Sin embargo, la historia de Crotona plantea unos enigmas tan difíciles como los de Síbaris, aun cuando de diferente naturaleza: nos referimos al problema pitagórico. Según la tradición, el filósofo samio Pitágoras habría venido a establecerse en Crotona en una época (¿hacia el 530?) en que esta ciudad estaba en su mayor decadencia, a consecuencia de una derrota que le habían infligido los locrios. ¿Serían las lecciones de Pitágoras las que sacaron a los crotoniatas de ese decaimiento y de esa desmoralización hasta convertirlos en los vencedores de Síbaris? En realidad, el conflicto entre Síbaris y Crotona debe encerrar causas más profundas que las alegadas en las anécdotas (Pitágoras habría desaconsejado a sus compatriotas de adopción el rechazar un ultimátum sibarita que exigía la extradición de varios aristócratas exiliados) (Diod., XI, 9), pero no logramos captarlas bien, lo que resulta tanto más lamentable cuanto que ello nos conduce a captar también muy mal qué consecuencias tuvo exactamente el desenlace de aquella guerra para el equilibrio político y económico de la Magna Grecia. Como el consejo dado por Pitágoras a los crotoniatas era de carácter moral y religioso, podría ser (si no se trata de una historia apócrifa) que hubieran dado origen a la victoria y, a continuación, haya conferido una influencia política al filósofo. Pero no vemos bien en qué habría podido consistir dicha influencia desde el momento en que la doctrina de Pitágoras nos es desconocida (a no ser que se le atribuya lo que sabemos del «pitagorismo» tardío). Puesto que todo lo concerniente al filósofo posee un carácter legendario, cabría en lo posible que la obra regeneradora que se le atribuye sea un reflejo de la influencia política que ejercieron más tarde sus discípulos. En cualquier caso, es cierto que alrededor de Pitágoras creció un grupo de carácter oligárquico y guerrero[190], grupo cuyas miras políticas suscitaron una oposición democrática. Este enfrentamiento parece haberse manifestado inmediatamente después del triunfo sobre Síbaris, a propósito del reparto de tierras de los vencidos: en Crotona estalló una serie de disturbios, por lo que Pitágoras se vio obligado a abandonar la ciudad y marchar a Metaponto, en donde murió.

Estos datos bastante oscuros (la tradición es tardía) nos revelan, al menos, que las ciudades de la Magna Grecia estaban divididas por una agitación político-social sobre la que no hallamos ningún indicio, hacia la misma época, en las comunidades siciliotas. Pero, aunque en el ámbito itálico llegamos a distinguir la existencia de bandos democráticos y oligárquicos, en la propia Crotona no sería posible identificar plenamente a los oligarcas con los pitagóricos: más bien parece que los oligarcas crotoniatas estaban ellos mismos divididos, y que la secta filosófico-religiosa de los pitagóricos no constituía sino una parte del grupo.

De cualquier forma, la salida de Pitágoras de la ciudad de Crotona no supuso la de sus partidarios, contrariamente a lo que apuntan algunas fuentes que confunden los sucesos de los días posteriores a la guerra sibarita con la gran insurrección antipitagórica de la que trataremos más adelante.

---

[190] Pueden advertirse, en la sociedad pitagórica antigua, una serie de rasgos que la hacen parecida a las sociedades espartana y cretense.

Fue, en efecto, después de la desaparición de Pitágoras cuando comienza la influencia de su escuela en Italia. A decir verdad, los problemas planteados por este fenómeno siguen siendo irresolubles, pues nuestra ignorancia del pitagorismo antiguo en tanto que corriente religiosa[191] sólo tiene igual en la que rodea a la forma de aplicar el poder político por parte de los pitagóricos. Como el pitagorismo religioso parece haberse manifestado con la índole de una secta esotérica (aunque el secreto con que se rodeaba no se intensificó, sin duda, hasta la época posterior a su proscripción), resulta dudoso que el pitagorismo político haya actuado abiertamente, a la manera de un «partido». El hecho de que determinadas fuentes califiquen a los grupos pitagóricos de *hetaireiai* nos permite compararlos a esos «grupos de presión» ocultos que vemos circular entre los bastidores de la vida política ateniense[192] para elevar a sus miembros a las magistraturas. Pero como no sabemos gran cosa de las instituciones de las ciudades de la Italia meridional, tampoco sabemos cómo las «hetairías» pitagóricas se aferraron a ellas para acaparar las funciones públicas. Y, al ignorar las relaciones establecidas entre la metafísica, la moral y la política pitagóricas[193], ignoramos también el sentido de su acción –excepto su naturaleza oligárquica, lo que no es suficiente para definir sus rasgos esenciales. No obstante, la oposición que luego suscitaría el pitagorismo político sugiere que la doctrina formulada no estaba exenta de consideraciones de verdadero interés. Todo el asunto sigue siendo muy misterioso.

Como lo es, asimismo, el problema de la difusión del pitagorismo fuera de Crotona. No es que resulte trabajoso entender que una doctrina de tendencias místicas tuviera capacidad para extenderse por todos los sitios (encontramos huellas de grupos pitagóricos en Metaponto, Tarento, Locros, Regio e incluso en Sicilia) –pero lo que no parece tan claro es la forma con que el pitagorismo ayuda a la expansión política de Crotona. Ésta se halla principalmente atestiguada por las acuñaciones de diversas ciudades (Temesa, Terina, Pandosia, Caulonia, Posidonia), las cuales, a comienzos del siglo V, asocian los símbolos crotoniatas a sus símbolos locales. Esa situación se ha interpretado algunas veces como indicio de un verdadero «imperio» crotoniata, pero es preferible considerarla como prueba de la formación de una federación de ciudades autónomas que reconocen la hegemonía de Crotona. Qué representaba exactamente aquella unión, sigue estando oscuro. Y es asimismo una moneda de este tipo la que nos descubre, después de la muerte de Anaxilao, una intervención crotoniata en Mesina, y es posible que la influencia de Crotona contribuyese, poco después, a la caída de la tiranía en Regio[194].

---

[191] *Infra*, p. 513.

[192] *Infra*, p. 248.

[193] Y habría que añadir: así como entre la ciencia y la política pitagóricas. En esta época florece, efectivamente, en Crotona una ilustre escuela médica; ahora bien, un fragmento de la obra de uno de sus representantes, Alcmeón, contiene un paralelo interesante entre el equilibrio fisiológico, calificado de *isonomía*, y el régimen político (sobre la noción de *isonomía*, *cf. supra*, p. 67; *infra*, p. 402).

[194] *Infra*, p. 224.

Con todo, no hay duda de que en el primer cuarto del siglo V Crotona adquiere un poderío de primer orden, poderío que amenazaba especialmente a Locros (amenazada, de otro lado, por la expansión de Regio) y que tal vez incluso llegó a hacer sombra a Siracusa, puesto que Hierón abrigó la idea, por un momento, de restaurar Síbaris. Pero no alcanzamos a descifrar el secreto de tal desarrollo, en la medida, al menos, en que parece que deberíamos atribuirlo a la política de los pitagóricos.

La preponderancia crotoniata era, sin embargo, frágil. Primero tropezó, al parecer, con la hostilidad de las ciudades aliadas (algunas de las cuales reanudan sus amonedaciones autónomas a partir, más o menos, del 480), pero luego, y sobre todo, con las luchas intestinas. La tendencia oligárquica pitagórica atraía, en la misma Crotona, la hostilidad de los elementos populares, y también quizá la de los aristócratas ajenos a la secta. Los pitagóricos consiguieron mantener su ascendiente hasta, aproximadamente, mediados de siglo, pero, en una fecha que ignoramos (entre 455 y 445), sucumbieron bajo la violencia de una insurrección que prendió en todas las ciudades en donde habían disfrutado de influencia: en todas partes, los representantes de este movimiento filosófico-político fueron exterminados, desterrados, perseguidos, y sus lugares de reunión incendiados. Fue entonces cuando el pitagorismo adquiere definitivamente su carácter secreto, lo que contribuye a nuestra falta de información sobre sus ideas. En su condición de factor político, no lo veremos reaparecer hasta el siglo IV.

La caída de los pitagóricos sumió a las ciudades en una anarquía que demuestra la complejidad de la oposición que aquellas gentes habían suscitado. Según una tradición antigua, fueron las metrópolis de Crotona –las pequeñas ciudades aqueas del Peloponeso– las que acudieron en ayuda de su destrozada colonia, se impusieron como mediadoras y restablecieron el orden y la armonía en la población (Pol., II, 39, 1-4).

Esta visión panorámica del episodio pitagórico nos ha llevado a descuidar algunos otros aspectos de la historia italiota de esta época: más adelante examinaremos una serie de importantes acontecimientos que tuvieron por escenario al mar Tirreno. Pero hay una ciudad, cuya ausencia en la narración anterior habrá llamado la atención: Tarento. Tentada asimismo por el pitagorismo, no había entrado en cambio dentro de la órbita de Crotona. Las lagunas que presentan nuestras fuentes no permiten afirmar que Tarento se mantuviera absolutamente aparte, pero parece que ante todo dedicaba la mayor parte de sus esfuerzos a luchar contra los yapigios. En el 474/3, la presión ejercida por estos últimos era tan amenazadora que los tarentinos necesitaron buscar aliados: ¿solicitaron la alianza de Crotona o de Siracusa, ciudades ambas, en aquel momento, poderosas? No lo sabemos: lo cierto es que no lograron sino la de la lejana Regio[195], que no pudo librarles de una derrota sin precedente en toda su historia (Heród., VII, 170). Esta breve aparición de la amenaza indígena es un dato precioso, pues nos recuerda que la

---

[195] *Infra*, p. 221.

historia de las ciudades italiotas no se reduce únicamente a los conflictos griegos de que hablan nuestras fuentes. Si el desastre tarentino pasa a ser relatado, es porque constituye un *acontecimiento:* no debe olvidarse que, incluso en defecto de acontecimientos de tal calibre, las relaciones con los indígenas eran el pan de cada día de todas las ciudades, y que al adentrarnos en el siglo V recorremos el período en que esas relaciones serán cada vez más hostiles. Conviene además añadir que esta creciente hostilidad nunca supondrá un obstáculo al progreso de las influencias culturales griegas sobre el medio indígena: el fenómeno se aprecia con enorme claridad en las tierras del interior de Tarento, a pesar de su desastre del 473[196].

IV.–APOGEO Y RUINA DE LAS TIRANÍAS DE OCCIDENTE[197]

Volvamos a Sicilia. A su muerte, Gelón dejaba tres hermanos: a Hierón le confió el poder sobre la totalidad de su dominio; a Polízalo el mando de su ejército; en cuanto a Trasíbulo, parece haber quedado al margen de cualquier función. Hierón y Polízalo no tardaron en reñir y Polízalo se refugió en la corte de Terón de Acragante. ¿Tenía este último motivos de queja contra Hierón? Lo cierto es que apoyó la disputa de Polízalo e invadió el territorio de Gela –pero una mediación reconcilió a ambos tiranos. No se sabe qué fue de Polízalo, pero el poder de Hierón no sería discutido en el futuro.

Anaxilao desaparecía, en el 476, de Regio-Mesina. Su popularidad facilitó su sucesión. Dejaba dos hijos pequeños, confiados a la tutela de uno de sus colaboradores, Micito. Éste fue el personaje que atendió la llamada de los tarentinos y marchó a caer aplastado, junto a aquéllos, por los yapigios en el 473. El episodio es curioso: por un lado, a causa de la distancia que separa Regio de Tarento; por el otro, porque la tradición pretende que Micito había forzado a los habitantes de Regio a hacer esta campaña contra su voluntad; asimismo, porque el desastre en que desembocó esta expedición no parece haber afectado a su regencia; por último, y sobre todo, porque en las fechas en que la solicitud de Tarento llegó a Regio, en el mar Tirreno estaban sucediendo graves acontecimientos: el problema etrusco, que es el centro de esa historia, nos obliga a remontarnos brevemente hasta el siglo VI.

---

[196] Es verdad que, en este caso concreto, debieron ejercerse otras influencias helénicas procedentes de la costa adriática, en la cual nunca se asentaron los tarentinos.

[197] OBRAS DE CONSULTA.– A las obras de carácter general citadas en la nota 166, y a los trabajos mencionados en los apartados anteriores, debe añadirse: R. Combet-Farnoux, «Cumes, l'Etrurie et Rome à la fin du VIe et au début du Ve siècle», *M.A.H.E.F.R.*, LXIX, 1957, pp. 7 ss.; G. Pugliese-Carratelli, «Napoli antica», *P. del P.*, VII, 1952, pp. 243 ss.; E. Lepore, en *Storia di Napoli*, I, Nápoles, 1967, pp. 141 ss.; L. Piccirilli, «La controversia fra Ierone I e Polízelo...», *Ann. Scuola Norm. Sup. Pisa*, cl. di Lettere e Filos., ser. III, I, 1971, pp. 65. SS. Sobre el problema de las instituciones de Etna: Ed. Will, *Doriens et Ioniens*, París-Estrasburgo, 1956, pp. 58 ss. Para la Cirenaica (en nota 205, nota adicional): F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, París, 1953.

Ya hemos señalado antes la presión ejercida sobre los griegos de Campania por la expansión etrusca[198]. Esa presión había quedado atenuada por la emancipación de Roma, que, según la tradición, habría expulsado a los etruscos en el 507[199]. Algo más tarde, en el 504, los habitantes de Cumas habrían prestado ayuda a los latinos para romper una contraofensiva etrusca (batalla de Aricia). El jefe del contingente griego, Aristodemo, que ya había vencido a los etruscos una veintena de años antes, habría aprovechado el triunfo para establecer su tiranía en Cumas: el carácter demagógico con que los textos revisten su poder sugiere que Cumas era víctima de problemas sociales análogos a los que se manifestaban en otras ciudades italiotas. La comprensión de las relaciones entre Aristodemo y los etruscos exige, al parecer, que distingamos entre los etruscos del interior, contra los cuales llevó la guerra, y los del litoral, con quienes mantuvo buenas relaciones, que explican que cuando Tarquino, ya expulsado de Roma, fue además desterrado de su patria, marchara a Cumas para acabar sus días. Pero esta buena armonía entre el tirano y los etruscos no duró, probablemente, más allá de su caída: su asesinato, hacia el 490, originó una degradación o incluso una ruptura de las relaciones entre Cumas y los etruscos de la franja costera. Éstos, que ejercían la piratería en el sector meridional del mar Tirreno, intentaron volver a instalarse en Campania. Gravemente amenazados, en el 474, ¿recurrieron los de Cumas a Regio? Esa decisión habría sido natural, puesto que Anaxilao ya había tomado medidas para proteger el estrecho frente a los piratas tirrenos; pero Micito estaba ya, sin duda, empeñado en su despropósito tarentino, y tal vez los etruscos lo sabían... Y fue desde Siracusa de donde llegó la salvación (Diod., XI, 51): la flota de Hierón obtuvo delante de Cumas una brillante victoria, que acabó con las esperanzas del poderío naval etrusco (474/3). Pero ni siquiera Cumas tendría oportunidad de aprovechar la victoria de Hierón; como precio por su ayuda, el tirano instaló una guarnición siracusiana en la isla de Pitecusa (Ischia), y bajo influencia de Siracusa fue fundada, algo más tarde, Neapolis (Nápoles), en el emplazamiento de la antigua colonia calcidense, venida a menos, de Parténope; el desarrollo de Neapolis contribuiría a la decadencia de Cumas.

¿Cayeron sus contemporáneos en la cuenta de que la batalla de Cumas tenía más importancia que la de Himera? En todo caso, sólo después de Cumas, con la 1.ª Pítica de Píndaro (470), es cuando comienza la exaltación de las victorias de los Dinoménidas y su equiparación a las victorias de las Guerras Médicas[200]: la batalla de Himera parece haberse beneficiado del brillo

---

[198] *Supra*, p. 206.

[199] No podemos omitir aquí las recientes teorías que tienden a rebajar la caída de la monarquía romana hasta el año 475, aproximadamente, o incluso hasta, más o menos, el 450.

[200] «...¡Consiente, hijo de Cronos, que el fenicio permanezca tranquilo en su morada y que se apague el grito de guerra de los tirrenos (etruscos), que han visto, delante de Cumas, cómo su insolencia lloraba la pérdida de su flota! Saben cuánto han sufrido domeñados por el señor de Siracusa y que, desde lo alto de sus veloces naves, él arrojó hasta el mar a la flor de su juventud, librando así a Grecia de una gravosa esclavitud. Iré a buscar, en premio a Salamina,

de Cumas, y el peligro púnico haber sido elevado al nivel del peligro etrusco –y ambos al del peligro persa. Ya hemos dicho[201] que ahí existe, con gran probabilidad, una doble deformación de las perspectivas.

Esta victoria es el único hecho de armas de Hierón, quien, en lo demás, se consagró exclusivamente a su Estado siciliota. Continuó, por otra parte, con aquella política que consistía en manipular a las masas de las poblaciones sin ningún miramiento hacia su pasado y sus intereses. La fundación de Etna es una buena muestra de esa conducta. A Hierón le faltaba la gloria del fundador, del *ktistes,* que le habría asegurado un culto heroico después de muerto. ¿Le faltaba también un refugio seguro ante la emergencia de eventuales disturbios en Siracusa? Lo cierto es que en el 475 una erupción del Etna le ofreció la ocasión para procurarse una y otra cosa. Al haber quedado destruidas Catana y Naxos por el cataclismo, los supervivientes fueron incorporados a Leontinos, y Hierón fundó una nueva ciudad, Etna, en el emplazamiento de Catana; el cuerpo cívico de Etna estuvo formado, según Diodoro (XI, 49), por 5.000 siracusanos y, principalmente, por peloponesios: estos individuos eran sin duda, unos y otros, mercenarios, y es probable que los «siracusanos» fueran, realmente, sículos. A menudo se admite el hecho de que Hierón habría dotado a Etna de instituciones específicamente «dorias», incluso calcadas sobre las de Esparta; pero los pocos versos de la 1.ª Pítica de Píndaro que han dado origen a esta teoría indican más bien que el poeta, imbuido del ideal arcaico de las libertades aristocráticas, se permite, en un poema consagrado a la exaltación de la gloria de los Dinoménidas, invitar a su principesco cliente con todo respeto a restaurar en Etna las venerables tradiciones de las que no hacía caso en Siracusa. En realidad, ignoramos cómo fueron las instituciones de Etna –excepto que el propio hijo de Hierón, Dinomenes, fue instalado en la ciudad como «rey», dicen nuestras fuentes. Como Dinomenes era entonces menor de edad, fue confiado a la tutela de un cuñado de Hierón, lo que viene a significar que Etna, presidida por un gobernador, no gozaba de ninguna forma de auténtica libertad. La obra «doria» de Hierón en Etna podría haber consistido, esencialmente, en aprovechar la ruina de Naxos y Catana para disminuir aún más a los elementos calcidenses de la población integrante de sus Estados, los cuales mantenían, quizá, cierta tendencia a ponerse de parte de Regio.

---

el favor de los atenienses y recordaré a Esparta la batalla librada al pie del Citerón (Platea), dos derrotas en que cayeron los medos, los de curvos arcos –pero no sin antes haber entregado a los hijos de Dinómenes el tributo del himno que, junto a la ribera de límpidas aguas del Himera, por su valor merecieron, cuando infligieron parecida derrota a sus enemigos.» Para conocer el alcance exacto del suceso de Himera, conviene subrayar que Píndaro, cuando compuso en el 476 la Olímpica I para Hierón, así como sus Olímpicas II y III para Terón, no experimentó aún la necesidad de expresarse tal como lo hace en el pasaje arriba traducido.

[201] *Supra,* p. 214. Hay que insistir otra vez: las relaciones belicosas entre los griegos de Campania y los etruscos son más reales y constantes que las habidas entre los griegos de Sicilia y los cartagineses.

La contribución de Píndaro no fue la única que transformó la fundación de Etna, en el 471/0, en un festival poético; Esquilo, cuyo estreno de los *Persas* había triunfado en Atenas en el 472, fue asimismo invitado a emplear su arte en favor del gran acontecimiento, con motivo del cual escribió los *Etnenses*. Al atardecer del día siguiente a Cumas, la gloria de los vencedores de Salamina parece haber impedido a Hierón conciliar el sueño... El «mecenazgo» de Hierón no se limitaba, además, a Píndaro y Esquilo: Simónides y Baquílides ya habían puesto su inspiración al servicio del siracusano, con más amor por la poesía del que había demostrado su hermano.

Si la época de la fundación de Etna figura como la del apogeo de los Dinoménidas, la gran época de las tiranías occidentales tendía desde ahora al ocaso. Terón de Acragrante había muerto en el 472; la moderación que le había valido una notable popularidad no era cosa de su hijo Trasideo. Éste, odiado ya por los habitantes de Himera, en donde reinaba desde el 480, se imaginó que podía reinar sobre Sicilia entera derrocando a Hierón, pero fue él quien acabó expulsado de la isla. Hierón (¿comprendía que los límites de su poder estaban dentro de sus propios Estados?) se abstuvo de anexionarse la herencia de Terón, y Acagrante recuperó la libertad, al igual que Himera.

Cuando Hierón se apagó, en el 467, dejaba un hijo pequeño, confiado a la regencia del último de los cuatro hermanos, Trasíbulo. Pero este hombre mediocre, víctima durante mucho tiempo de la frustración, hizo desaparecer a su pupilo y se adueñó del poder. Fue la señal inmediata de la guerra civil en Siracusa y de la dislocación del «imperio» dinoménida. Derrotado por sus adversarios (466), Trasíbulo partió a morir a Locros y la democracia fue restaurada en Siracusa. No había muchas razones para que la experiencia democrática, que ya había fracasado veinte años antes, lograse ahora mejor resultado: la política de los tiranos había reunido en una ciudad demasiado grande a una serie de elementos incoherentes que pudieron cohabitar en calma bajo la vigilancia de una mano enérgica, pero no tanto tiempo como para haberse mezclado y constituir un cuerpo cívico armonioso. La desaparición de la monarquía provocó que esos elementos dispares –viejos siracusanos, griegos deportados, sículos emancipados, mercenarios hechos ciudadanos– se alzaran unos contra otros, de tal manera que fueron precisos varios años antes de que Siracusa llegara a conocer la paz.

La caída de la tiranía dinoménida y los disturbios subsiguientes favorecieron la emancipación de las ciudades que habían sido incluidas en el dominio siracusano; volveremos sobre este punto en el próximo apartado.

La tiranía sólo perduraba entonces en Regio-Mesina. En el 467, Micito había cedido su lugar al hijo de Anaxilao, pero los días de su apacible tiranía estaban también contados. Cuanto sucedió en las ciudades del estrecho es bastante oscuro. El movimiento antitiránico parece haberse iniciado en Mesina, y es una probable consecuencia de los acontecimientos de Acragante y de Siracusa. Para hacer frente a una rebelión surgida en la ciudad, las gentes de Regio solicitaron tal vez la ayuda de antiguos mercenarios, expulsados de Himera[202],

[202] La expulsión de los antiguos mercenarios de los tiranos parece haber constituido un fenómeno general.

los cuales, sin embargo, se extralimitaron en su misión apoderándose de Mesina. Las monedas sugieren, no obstante, que la vieja aristocracia local consiguió temporalmente recuperar el mando con ayuda de Crotona[203], y que devolvieron a la ciudad su viejo nombre de Zancle –pero el nombre de Mesina no tarda en reaparecer. Adivinamos, detrás de todos estos hechos, la existencia de complejos conflictos entre demócratas partidarios de la tiranía y aristócratas hostiles, entre viejos ciudadanos de origen calcidense y samio e inmigrantes recientes de origen mesenio o de otra procedencia (los mercenarios), sin que sea posible desenmarañar el hilo de la madeja. En cuanto a Regio, fue, sin duda, la incapacidad que mostraron los hijos de Anaxilao para dominar la situación, como, tal vez, las intrigas crotoniatas, lo que condujo al final de la tiranía en el 461. Ambas ciudades, reunidas en un Estado único por voluntad de Anaxilao, en lo sucesivo vivirían separadas.

Así terminaba la época de las tiranías occidentales. Cuanto hemos visto habrá servido para mostrar las razones por las que aquellos regímenes personales son distintos a los conocidos en la Grecia propiamente dicha durante la época precedente. En una y otra circunstancia, las tiranías poseen claramente rasgos comunes –esos mismos que convierten a un régimen en una tiranía: el poder monárquico, su ilegalidad, su tendencia a que sea hereditario, el estar asentado con el apoyo de fuerzas mercenarias, en el recurso a la demagogia. En lo que, por el contrario, parecen diferenciarse, son sus orígenes –aunque no sepamos, en el fondo, por qué y cómo un Hipócrates, un Terón o un Anaxilao se auparon al poder; pero no parece que la crisis social que había contribuido al establecimiento de un Cipselo en Corinto, que habría podido hacer de Solón un tirano si lo hubiese deseado, y que hizo uno en Atenas en la persona de Pisístrato, haya hecho los mismos estragos en Sicilia. Y aquello que, en particular, distingue a las tiranías siciliotas de las de Grecia es su carácter militar y conquistador, que las llevó a edificar estados territoriales que incluían, unas al lado de otras, a poblaciones indígenas y ciudades griegas, privadas de su independencia.

Este último aspecto ha conducido a algunos estudiosos modernos a considerar a las grandes tiranías occidentales de comienzos del siglo V como una prefiguración de las monarquías helenísticas. Es una analogía superficial y falaz. En efecto, las monarquías tiránicas occidentales carecen, al menos, de dos carecteres que serán esenciales en las monarquías helenísticas: por una parte, la propia realeza[204] y la ideología que la sustentará (ideología real ante la que la mentalidad griega sólo se irá abriendo lentamente en el curso del siglo IV); por otra parte, la confrontación entre la civilización griega y las viejas

---

[203] *Supra*, p. 219.

[204] El empleo del título de rey *(basileus)* por parte de Píndaro no posee ningún valor documental: se trata de un eufemismo homerizante. Los únicos documentos contemporáneos de que disponemos prueban que ni Gelón ni Hierón usaron título alguno: «Gelón, hijo de Dinomenes, siracusano», en la dedicación de las ofrendas hechas a Delfos después de la batalla de Himera; «Hierón, hijo de Dinomenes, y los siracusanos», en una dedicación al Zeus de Olimpia después de la batalla de Cumas. En cuanto a las monedas, dan siempre fe «de los siracusanos».

civilizaciones orientales (con las que no cabría comparar, en punto alguno, a las culturas sícula o élima, que a fin de cuentas eran dos culturas prehistóricas en vías de helenización). Sin los injertos efectuados por Alejandro y sus sucesores, que los tomaron de la realeza *macedonia,* en el arruinado Imperio persa, heredero a su vez de imperios milenarios, no habría habido monarquías «helenísticas», y el pedazo de historia que acabamos de recorrer no ofrece nada semejante. Comparación no significa razón: respetemos a las tiranías occidentales su carácter propio, a saber, el de un fenómeno original dentro de la civilización griega[205].

---

[205] NOTA ADICIONAL: *El fin de la realeza en Cirene.* El sector griego de la Cirenaica (Barca, Tauquira, Evespérides, Cirene), que mantenía estrechas relaciones económicas y culturales con Grecia, parece no haber participado sino de forma muy indirecta en los destinos políticos generales del mundo griego. Las comparaciones establecidas por algunos autores entre la última fase de la monarquía cirenense y las tiranías de Occidente justifican el que les dediquemos ahora unas cuantas líneas. Los griegos de Cirene presentaban (junto con los espartanos) la originalidad de haber conservado desde el principio una realeza hereditaria, la de la dinastía de los Battiadas *(cf.* el volumen anterior), situación que no les había impedido desarrollar paralelamente instituciones cívicas. Pero, a tenor de los tiempos, aquella monarquía había adquirido, en el último tercio del siglo VI, una expresión tiránica: derrocado y expulsado, Arcesilao III había vuelto a ocupar el trono por la fuerza y había ofrecido su sumisión al Imperio persa cuando la expedición de Cambises a Egipto, en el 525 –acto que más bien lo aproxima a los tiranos jonios contemporáneos. Pese a la entrega de tributo al Gran Rey, la soberanía persa continuó siendo sólo teórica y, en el reinado de Batto IV *(ca.* 515-*ca.* 470), la insurrección de Egipto contra los persas, luego las derrotas de Jerjes en Grecia, habían devuelto la independencia a la Cirenaica: las gentes de Cirene no habían participado, ni en uno ni en otro campo, en las Guerras Médicas. Pero una independencia, por lo demás, enturbiada por luchas intestinas y rebeliones contra una monarquía que ya no podía seguir invocando ni su rancia tradición cívica ni el patronazgo persa. El último de los Battiadas, Arcesilao IV, aparece efectivamente como un tirano: impone su autoridad a las ciudades; refuerza, con colonos llamados de Grecia, la pequeña ciudad de Evespérides para prepararse un refugio seguro; se apoya, probablemente, en mercenarios. La desaparición general de las tiranías desde antes del 460, los aires de libertad que circulaban ahora en Grecia (Cirene mantenía vivas relaciones con Atenas y Píndaro se permite, en la 4.ª Pítica, abogar a favor de un cirenense desterrado), eran condiciones que concedían raras posibilidades de pervivencia a la monarquía de Arcesilao IV, quien, efectivamente, fue derrocado y muerto en una fecha incierta. La hipótesis según la cual los atenienses supervivientes del desastre de Egipto en el 454 *(supra,* p.) se habrían convertido en los activistas de esta revolución es poco plausible; si la tradición que pretende que la realeza de los Battiadas alcanzó dos siglos de duración encierra algo de verdad, su derrumbamiento se situaría alrededor del 440, fecha que es, tal vez, demasiado tardía. El único texto que evoca el régimen de Cirene después de la desaparición de la monarquía (un fragmento de Heráclides Póntico) es tardío: habla de una democracia, sin más precisiones. Debe advertirse, sin embargo, que las instituciones cívicas de Cirene en época real parecen haber sido de carácter aristocrático-oligárquico; que determinados indicios sugieren que la oposición a la monarquía tiránica partió de círculos aristocráticos; que, cuando las instituciones cirenenses salgan de la sombra, a comienzos de la época helenística, contendrán elementos oligárquicos. Así pues, la idea de una democracia cirenense a mediados del siglo V deberá sólo tomarse a beneficio de inventario.

V.–SICILIA DESPUÉS DE LOS TIRANOS. DUCETIO Y EL PROBLEMA SÍCULO[206]

El fin de las tiranías sumió a Sicilia en la confusión. Las ciudades que habían sido reunidas por fuerza en el interior de Estados tiránicos recuperaron su independencia. Algunas de ellas, que habían sido destruidas, fueron reedificadas: así se hizo con Camarina, vuelta a fundar por los habitantes de Gela; la misma suerte conoció Catana: Etna, última ciudad que permaneció, seguramente, en manos de uno de los Dinoménidas, fue asaltada por los demócratas siracusanos, secundados por los sículos; sus habitantes fueron expulsados y los antiguos ciudadanos regresaron a sus hogares. Los etnenses se recogieron hacia el interior del territorio y fundaron allí una nueva Etna, cuya localización se discute (Diod., XI, 49).

Sólo cabe imaginarse con qué clase de problemas tropezaron todas estas comunidades liberadas, incluida Siracusa. Los traslados de poblaciones, las confiscaciones y distribuciones del suelo practicadas por los tiranos, fueron medidas que suscitaron ahora numerosas reivindicaciones y contrarreivindicaciones, respecto a las cuales no sabemos de qué modo fueron resueltas. La tradición que pretende que la retórica forense nació a la sombra de los innumerables procesos de aquellas fechas encierra, probablemente, una parte de verdad. Pero la vía judicial no pudo solucionar todos los conflictos, puesto que Diodoro narra que en el 454/3 Siracusa se encontraba de nuevo al borde de la guerra civil y que un candidato a la tiranía tuvo el apoyo de los menesterosos (XI, 86).

El problema sículo constituye una de las facetas más interesantes de este período. Ya señalamos cómo el helenismo había realizado grandes progresos entre los sículos a partir del siglo VI. La política unificadora de los tiranos no había conseguido sino acelerar tal proceso y no parece que los Dinoménidas anduvieran en disputas con los indígenas. Había muchos sículos entre los mercenarios al servicio de los tiranos, y como los mercenarios habían sido hechos ciudadanos a miles, es probable que no faltasen sículos dentro de esta categoría política. Por el contrario, cuando las ciudades liberadas expulsaron a los mercenarios, numerosos sículos tuvieron que encontrarse expulsados del seno de las comunidades griegas. La confusión general, el debilitamiento de los griegos después de regresar a su fragmentación política, la existencia de contingentes licenciados: había suficientes motivos para que un sículo ambicioso sintiera tentaciones. Perfectamente helenizado, según parece, Ducetio fue esa persona.

No conocemos nada sobre los orígenes y los comienzos de Ducetio. Aparece por vez primera con ocasión de la restauración de Catana, tarea a la que contribuyó. Como los etneos expulsados fueron a instalarse en territorio sículo, en la región que luego serviría de base a Ducetio, es probable que hubiera sido él mismo quien les facilitara su retirada; además, los mercenarios

---

[206] OBRAS DE CONSULTA.– Además de los trabajos sobre Sicilia, citados en la nota 166, véase D. Adamesteanu, «L'ellenizzazione della Sicilia ed il momento di Ducezio», *Kokalos*, VIII, 1962, p. 167 ss.; E. Sjoqvist, «I Greci a Morgantina», *ibid.*, pp. 52 ss.; L. Bello, «Ricerche sui Palici», *Kokalos*, VI, 1960, pp. 95 ss.

sículos debían de representar un grupo numeroso entre los «siracusanos» que Hierón había instalado en la primitiva Etna. En el 459, Ducetio fundó (sin duda, con mercenarios en paro) una nueva ciudad, Meneno, y se apoderó de Morgantina, cuyas excavaciones han puesto de manifiesto su condición de establecimiento greco-sículo (Diod., XI, 78, 5). Perdemos luego su rastro hacia el 453, fecha en la que Diodoro señala que Ducetio agrupó a todas las comunidades sículas (lo que constituye, evidentemente, una exageración) en una *synteleia*[207] y fundó una poderosa ciudad a la que puso el nombre de Palice, derivado del de las divinidades sículas llamadas *Palikoi,* que tenían un santuario en aquella zona.

La actividad de Ducetio plantea problemas de carácter topográfico e histórico. Ninguno de los lugares que acabamos de mencionar está localizado con certeza, pero las identificaciones más probables demostrarían que Ducetio estableció el corazón de su Estado en un territorio que le permitía dominar todas las comunicaciones del país sículo oriental y que sus fundaciones fueron dictadas por consideraciones estratégicas. Pero ¿cuáles eran sus planes? Si los interpretamos con arreglo a una inspiración «nacional» sícula dirigida contra la influencia griega, o a una reacción del interior indígena contra el litoral helenizado, estamos cometiendo, a buen seguro, una imprudencia. En efecto, Ducetio tiene la apariencia de ser un producto típico de la helenización de los sículos, pues su comportamiento lo acerca a los tiranos recientemente desaparecidos; al igual que aquellos, se apoya en un ejército de mercenarios, tanto griegos como sículos, a los que convierte en ciudadanos de las nuevas fundaciones; del mismo modo, construye un Estado territorial que agrupa a comunidades anteriormente autónomas; del mismo modo, ejerce en la práctica un poder monárquico: Ducetio es el discípulo de los Gelón, Terón y compañía. Sólo que *él es sículo,* y que la base territorial para empezar a asentar su poder está necesariamente situada en *territorio sículo,* apartado de la franja helénica. Que haya establecido su capital en las proximidades de un famoso santuario indígena, que le haya impuesto un nombre derivado del de las divinidades veneradas en el mismo, son datos que no implican hostilidad de principio contra el helenismo. A fin de cuentas, Ducetio había contribuido a restaurar Catana y es posible que mantuviera cordiales relaciones con las ciudades calcidenses que, como él mismo, tenían motivos para temer una reactivación de la expansión siracusana. Tomando como punto de partida sus bases sículas, Ducetio atacará a las ciudades griegas: los tiranos griegos habían hecho otro tanto desde sus bases griegas. Aunque el factor étnico sículo se halla presente en la obra de Ducetio, sería arriesgado considerarlo como el motor principal de sus acciones, que, desde muy temprano, parecen haber sido acciones personales.

Las ciudades griegas no parecen haber prestado atención a Ducetio antes del momento en que inició su avance hacia el mar. Días después de la fundación de Palice, atacó Acragante; los acragantinos, apoyados por los siracusanos, se dejaron vencer, y la derrota les abrió los ojos; aquel principado sículo

---

[207] El término posee un significado fiscal e implica una organización estatal.

al que se había mirado, sin duda, con indiferencia, amenazaba con llegar a crear un peligro, no tanto porque se tratara de un fenómeno indígena cuanto por el riesgo de un renacimiento de la tiranía, ahora que las ciudades acababan de librarse de ella. Tal vez Ducetio poseía menos talento militar que político, pues a partir del año siguiente (450), fue sumando fracasos. Abandonado por la mayoría de sus partidarios, se retiró del juego en condiciones que confirman que ningún movimiento «nacional» serio sostenía sus proyectos: se rindió a los siracusanos, que lo enviaron al exilio en Corinto (Diod., XI, 91-92).

Ducetio no tardó mucho tiempo en regresar a Sicilia, a la cabeza de un contingente de tropas formado por colonos *griegos* (¿448?), para fundar en la isla, en el mismo lugar en que los habitantes de Zancle habían previsto, a comienzos de siglo, instalar a los jonios[208], la ciudad de *Kale Akte* («Bella-Orilla»): era, además, una ciudad greco-sícula, cuyo fundador oficial (el *ktistes*) fue un jefe sículo, Arcónides de Herbita[209]. La elección de este emplazamiento excéntrico y mediocre por Ducetio obedeció sin duda al hecho de que, entonces, los siracusanos habían recuperado las regiones que le habían servido anteriormente de base, a excepción, parece ser, de Palice[210], ciudad que destruyeron algunos años más tarde. Pero la muerte de Ducetio ya había puesto término a cualquier resurrección de un Estado greco-sículo hostil a Siracusa, y Kele Akte, por sí sola, no representaba ningún peligro para Siracusa (Diod., XII, 8, 29).

El episodio de Ducetio constituye el último eco de la gran época de las tiranías sicilianas. Episodio sículo, desde luego, en la medida en que, por ser él mismo sículo, Ducetio utilizó a sus compatriotas como fuerza de choque para elevarse al poder personal. Pero su maniobra y, sobre todo, su fracaso, revelan que nunca llegó a despertar un movimiento «nacional» –suponiendo que albergara ese propósito, algo que precisamente parece dudoso, ya que Ducetio puso sus esperanzas tanto en los elementos griegos (mercenarios, colonos, ciudades calcidenses tal vez) como en los sículos. Por otra parte, tenemos derecho a preguntarnos si acaso era susceptible de hacer entre los sículos un movimiento «nacional»; en otras palabras, si los sículos constituían lo que nosotros llamamos una «nación». Pues bien, este es el punto sobre el que nos podemos permitir ser muy escépticos: aquel pueblo de agricultores pacíficos había empezado a salir de su prehistoria sólo bajo la influencia de la civilización griega, y suponía únicamente una baja proporción el número de los que habían sido reducidos, al principio de la colonización griega, al estado servil. Al no haber elaborado ninguna forma de cultura superior que consideraran propia, al no haber accedido a ninguna clase de organización política de carácter estatal, al carecer de recuerdos históricos, faltaban todos los factores que habrían podido impulsar entre los sículos una

---

[208] *Supra*, p. 209.

[209] Debe advertirse que este sículo lleva nombre griego.

[210] En caso de que sea Palice el lugar con el que debemos identificar la plaza fuerte que Diodoro llama Trinacria.

conciencia «nacional», y la helenización había logrado demasiados progresos entre estos indígenas como para que la resistencia que algunos trataron de oponer contra los tiranos pudiera revestir un carácter de hostilidad a los griegos en tanto que griegos. Por lo demás, si Ducetio supo aprovechar las disensiones griegas después de la caída de los tiranos, el rápido desafecto que le valieron sus fracasos sugiere que, por haberse apoyado básicamente en mercenarios, a los que seguramente no había podido contratar sino en detrimento de la población rural, esta última sintió tan poco apego a su tiranía como a la de los griegos.

De cómo se desenvolvieron las relaciones entre sículos y siracusanos en las regiones que estos últimos volvieron a ocupar después del 450, nuestras fuentes no indican nada con anterioridad a la guerra del Peloponeso. Entonces, por dos veces, los atenienses encontrarán a los sículos dispuestos a luchar a su lado contra los siracusanos. Pero como no encontrarán exclusivamente a los sículos, sino también (y en particular) a otros griegos, tampoco deberíamos extraer más conclusiones que antes respecto a la existencia de un irredentismo sículo, y más aún, si cabe, porque los sículos figurarán asimismo en el ejército enemigo. Entre los sículos aliados de Atenas, unos son independientes (los de la costa norte), otros aspiran a emanciparse: pero los sículos aliados de Siracusa aparentemente no tienen nada que censurar a la influencia de esta ciudad. El comportamiento de unos y de otros, lejos de revelar la existencia de un «nacionalismo» sículo, se mostrará entonces como equiparable al de los griegos, como el de gentes que, por razones opuestas, luchan a favor o en contra de la hegemonía suracusana. En cualquier caso, para esta época[211] no cabría hablar de un antagonismo étnico que enfrentaba a sículos y griegos.

VI.—EL DOMINIO FOCENSE: MARSELLA [212]

Queda por ver esa franja del noroeste que, frecuentada precozmente por los griegos de Oriente, a partir de las fechas en torno al 600, constituyó el escenario esencial de la colonización focense, con las fundaciones probablemente contemporáneas de Marsella y Emporion (Ampurias), luego, hacia el 565, de Alalia (Aleria) en Córcega y de Hiele (Velia) en Italia. Nuestros

---

[211] Acerca de las intervenciones atenienses en Sicilia, *cf. infra,* pp. 295, 312. Ya hemos señalado, *supra,* nota 89 (nota adicional), los problemas planteados por la hipótesis de una intervención ateniense en época de Ducetio.

[212] OBRAS DE CONSULTA.– F. Villard, *La céramique grecque de Marseille (VIe-IVe siècle). Essai d'histoire économique,* París, 1960; F. Benoit, *Recherches sur l'hellénisation su midi de la Gaule,* Aix-en-Provence, 1965; G. Vallet y F. Villard, «Les Phocéens en Méditerranée occidentale et la fondation de Hyélè», *P. del P.,* CVIII-CX, 1966, pp. 166 ss.; J.-P. Morel, «Les Phocéens en Occident: certitudes et hypothèses», *ibid.,* pp. 378 ss.; J. de Wever, «La chôra massaliote d'après les fouilles récentes», *A.C.,* XXXV, 1966, pp. 71 ss.; E. Lepore, «Strutture della colonizzazione focea in Occidente», *P. del P.,* CXXX-CXXXIII, 1970, pp. 43 ss.; M. Clavel-Léveque, «Das griechische Marseille. Entwicklungsstufe und Dynamik einer Haldesmacht», en E. Ch. Welskopf (ed.), *Hellenenische Poleis. Krise-Wandlung-Wirkung,* II, Akad. Verlag, Berlín, 1974, pp. 855 ss. = *Marseille grecque. La dynamique d'un impérialisme marchand,* Marseille, 1977.

textos se interrumpen antes de la época que aquí nos ocupa, puesto que el último eco que tenemos respecto a los focentes de Occidente se eleva al 540. Alalia había recibido esos días el refuerzo de aquellos de sus metropolitanos que habían huido de la conquista persa; pero, como la caída de Focea había causado también el efecto de hacer cesar el comercio al que se entregaban sus colonos, los habitantes de Alalia se habían visto forzados a convertirse en piratas. Esta transformación determinó a los etruscos y a los cartagineses a eliminar ese foco de trastornos. En el 540, Alalia resultó, si no destruida, al menos reducida a ser del todo inofensiva. La tradición también recoge que los focenses se retiraron a Regio, y que después se instalaron en Hiele; pero después de estas noticias enmudece durante mucho tiempo. Hemos de limitarnos, por tanto, a la interpretación de los datos arqueológicos.

Éstos ponen de manifiesto, hacia comienzos del siglo V, un profundo cambio en la situación de Marsella (Massalia) –en realidad, una súbita decadencia. Marsella había conocido, a lo largo del siglo VI, una gran prosperidad resultante del papel de intermediario que la ciudad había desempeñado entre el mundo mediterráneo y las tierras célticas del interior: los hallazgos de objetos griegos efectuados en el corredor del Ródano (incluidos los divertículos de los montes que lo ciñen) hasta la altura de Borgoña encierran una asombrosa similitud con los hallazgos aparecidos en la propia Marsella[213]. Señal de que había existido un eje comercial que se articulaba, en la región del curso superior del Sena, sobre un eje puramente céltico, y el producto más valioso que circulaba a través del mismo era, sin duda, el estaño suministrado por las misteriosas Casitérides (allí en donde estuviesen, en definitiva, estas islas armoricanas o normandas). Ahora bien, hacia el año 400 dicho eje deja de ser empleado (sustituido, en adelante, por una ruta alpina, danubiana y de Champaña)[214] –y Marsella entra en un período de aletargamiento, como revelan la decadencia brutal de sus importaciones, al igual que la de sus acuñaciones monetarias, y del que no saldrá hasta mediados del siglo IV; veremos que entonces renace tanto la prosperidad de la ciudad como la tradición literaria que nos informa de ella. Este paréntesis introducido en el desarrollo de Marsella por el siglo V y los comienzos del IV, y que encuentra sin duda su reflejo en el silencio de los textos, no se explica por el surgimiento de conmociones en la situación del Mediterráneo occidental[215], sino que la clave debe buscarse, probablemente, en determinadas rupturas que afectan al equilibrio interno del mundo céltico. La decadencia de Marsella es, en efecto, contemporánea de la crisis final de la cultura halstáttica y

---

[213] Similitud que nos lleva a incluir la famosa crátera de Vix, esa obra maestra del arte griego en bronce: además, nunca se ha encontrado nada parecido en otra parte, si bien es cierto que los textos demuestran que no se trataba de un objeto excepcional.

[214] Las comunicaciones transalpinas entre Italia y la Europa central son sensiblemente anteriores (certificadas, principalmente, por la presencia de productos etruscos del siglo VI al norte de los Alpes), pero en esta época adquieren una preponderancia absoluta.

[215] La batalla de Alalia, a la que durante mucho tiempo se ha considerado un acontecimiento catastrófico para la situación de los griegos en el Mediterráneo occidental, y en particular para la de los masaliotas, aparece hoy como un episodio local de alcance relativamente modesto.

de los inicios del período de La Tène: todavía falta mucho para que podamos entender los acontecimientos que tuvieron entonces por escenario a la Galia y a la Europa central, pero la desaparición de la residencia principesca del mundo surgido en torno al monte Lassois (Vix), que parece haber sido una de las estaciones del comercio masaliota en la Galia, hace pensar que es en esa dirección por donde conviene buscar las causas de la crisis que golpeó a la ciudad de Lacidonte. El estaño de las Casitérides, una de cuyas vías de encauzamiento había sido, probablemente, el valle de Ródano, no dejó por eso de alcanzar la cuenca del Mediterráneo; además, la estela del Ródano no había sido la arteria exclusiva de ese comercio, pero las rutas concurrentes, en concreto la de los Alpes y especialmente la ruta atlántica, en manos de los cartagineses, se lo repartieron de ahora en adelante.

En la época de que trata este libro, Marsella puede ser considerada como ausente: el silencio de las fuentes no significa, desde luego, que la ciudad haya perdido entonces cualquier tipo de contacto con el resto del mundo griego. La cerámica ática, que había llegado con abundancia a Marsella en el siglo VI, no desaparece en el V (pero las proporciones en que se mantiene ahora este producto de lujo se reducen grandemente): cabe pensar que llegaba hasta la ciudad por medio de los focenses de Hiele, con quienes los masaliotas debieron de seguir relacionados. ¿Mantuvieron también otras relaciones, e incluso a más distancia? –pregunta a la que, por el momento, no hay posibilidad de contestar. Pero la reapertura de Marsella al mundo exterior a partir de mediados del siglo IV sugiere que la ciudad no se replegó totalmente sobre sí misma durante este largo espacio de tiempo.

Una última observación contribuirá a situar a Marsella en su lugar exacto dentro del mundo de su época. Incluso en los momentos de prosperidad, la proyección de Marsella parece haber sido menos considerable de lo que se imaginaba: en los siglos VI y V, su territorio siguió manteniendo los estrechos límites que el relieve le impone y que los masaliotas sólo rebasarán entre los siglos IV y II. Asimismo, las colonias provenzales que la tradición le atribuye no parece que deban ser anteriores al siglo III: constituyen, por consiguiente, fenómenos que pertenecen a la época del renacimiento masaliota, y si los señalamos aquí es para evitar los anacronismos en que se suele incurrir al referirse a ellos.

QUINTA PARTE

DE LA PAZ DE TREINTA AÑOS A LA GUERRA DEL PELOPONESO

INTRODUCCIÓN

La paz de Calias primero, luego la paz de Treinta Años, habían inaugurado uno de esos raros períodos de paz que el mundo griego llegó a conocer. Por parte del Imperio Persa, la paz será real y duradera, pese a un veleidoso intento de recuperar su posición asiática durante la crisis de Samos, y las razones del aparente desinterés del Gran Rey hacia los asuntos egeos son para nosotros un misterio. La responsabilidad del mantenimiento de la paz descansaba, de hecho, en los dos corifeos del mundo griego, Esparta y Atenas.

Nos acercamos a la época significada, según denuncia Tucídides, por el carácter «tríptico» de la política espartana; en realidad, la misma ignorancia nos rodea a la hora de saber lo que sucedía entonces en Esparta que cuanto pasaba en Susa. Pero, *a priori,* no parece que ni los espartistas ni sus aliados estuviesen dispuestos a actuar de aguafiestas a partir de la firma de la paz del 446/5. Todo cuanto hemos dicho acerca de la tendencia espartana a la introversión y a la abstención sigue estando vigente. Los soldados-ciudadanos de Esparta, cuyo número se encuentra en vías de disminución, sólo pueden subsistir asegurando su dominio absoluto sobre los vastos territorios de Laconia y de Mesenia, en donde la amenaza de una insurrección de los hilotas es permanente, y especialmente temible en caso de que aquellos rebeldes en potencia tuvieran oportunidad de conseguir ayuda desde el exterior: después de todo, uno de los objetivos de la Confederación peloponesia consistía en vincular con Esparta al mayor número posible de ciudades peloponesias. Sin embargo, los intereses de sus aliados no convergían necesariamente con los de Esparta: los acontecimientos del 460 y de los años posteriores habían demostrado que si existía una ciudad a la que el expansionismo ateniense podía amenazar de forma inmediata, ésa era Corinto antes que Esparta. Y, más que a Esparta, Corinto era el estado al que se había satisfecho mediante la evacuación por parte de los atenienses de aquellos puntos que habían ocupado en aguas occidentales. Por otra parte, el Peloponeso no estaba íntegramente cubierto por la Confederación, pues un segundo objetivo de la misma consistía en mantener a raya a Argos, «enemiga hereditaria» de Esparta –pero también de Corinto; a decir verdad, su común hostilidad frente a Argos constituía el lazo que ataba más sólidamente a Corinto y Esparta dentro del sistema peloponesio. Pero Argos se

había salido de la alianza con Atenas en el 451, para reconciliarse con Esparta, de tal manera que en el 445 la situación podía parecer satisfactoria a las dos ciudades preponderantes de la Confederación peloponesia. Todo sugiere, pues, que si los atenienses cumplían con su deber de respetar las condiciones, no serían los peloponesios quienes romperían la paz.

¿Y qué sucedía en el lado ateniense? Al dejar a los atenienses frente a frente con sus aliados-súbditos, la paz permitía a Atenas ejercer más libremente su autoridad sobre estos últimos: no era, desde luego, la situación más adecuada para eliminar las tensiones internas que hemos intentado analizar y que estallarán, en una ocasión al menos, a raíz de la crisis de Samos. Pero, con el reconocimiento implícito de la existencia de dos sistemas hegemónicos, el tratado de 446/5 venía a asimilar las eventuales operaciones de mantenimiento del orden con los asuntos internos de las ciudades hegemónicas; de ahí que, fuera cual fuese el comportamiento de los atenienses respecto a sus aliados, eso no debería, en principio, causar ningún perjuicio a la paz de Treinta Años. El tratado, sin embargo, había autorizado a ambas ciudades hegemónicas a reclutar nuevos aliados entre los neutrales, y ya hemos subrayado que esta cláusula abría realmente la puerta a la prosecución de la expansión de Atenas, a la que nadie podría *jurídicamente* oponerse mientras no apartara del deber a los aliados de Esparta. La paz de Treinta Años habría sido tal vez ventajosa y buena –de no haber recogido tal claúsula, que contenía el germen de nuevas rupturas de equilibrio.

Pues ese *no man's land* era inmenso. En la propia Grecia y en las islas (tanto del Egeo como del mar Jonio), no faltaban ciudades o pueblos que no habían participado en los conflictos del último cuarto de siglo, o que habían participado en ellos sin adscribirse a ninguno de los sistemas *simmáquicos*. Las tierras bárbaras del norte, a su vez, ofrecían también posibilidades de expansión. Quedaba, finalmente, el Occidente griego, con el que unos y otros mantenían intensas relaciones comerciales, pero que constituía un mundo político aparte. Todas estas gentes quedaban abiertas a la expansión política tanto de Esparta como de Atenas, pero era evidente que nada más los atenienses, único país que disponía de suficientes medios, podrían eventualmente tomar esa decisión de procurarse nuevas alianzas. Y, si daban aquel paso, obtendrían un aumento de poderío frente al cual la buena voluntad de los peloponesios por respetar el tratado de 446/5 se vería en el trance de no pesar mucho. Desde la conclusión del tratado, en beneficio de Atenas, regía ya un desequilibrio entre los dos firmantes de la paz, y la amenaza de un agravamiento de ese desequilibrio estaba escrita entre líneas en el texto del tratado: el día en que todos empezarán a preguntarse cuál fue «la más verdadera causa» de la guerra del Peloponeso, éste será precisamente el punto que Tucídides pondrá de relieve.

Pero nada hay de fatal en este campo, y sería imprudente afirmar que los atenienses estuvieron de entrada resueltos a explotar la libertad que el tratado consentía para extender su poderío hasta los últimos extremos. Sin embargo, según hemos señalado, el imperialismo implica, tanto por parte de quienes lo ejercen como de quienes lo temen, la aparición de determi-

nados mecanismos materiales y psicológicos que estrechan el terreno en donde pueden cultivarse la razón y la libertad (Tucídides era consciente asimismo de este hecho), y el curso de los acontecimientos no deja de aportar elementos más o menos contingentes que contribuyen a engranar o a conservar esos mecanismos. Se trata de fenómenos que necesitaríamos poder analizar –principalmente en los años que estudiamos ahora y de los cuales el historiador, ese profeta hacia atrás, sabe que hubieron de ser cruciales. Sin embargo, nadie debe sorprenderse de que, en este terreno de «las más verdaderas causas», su historia se halle sujeta a hipótesis antes que a exactitudes.

CAPÍTULO PRIMERO

ATENAS Y PERICLES[216]

Hasta el momento, no hemos hecho alusión a Pericles sino como un político ateniense entre varios otros, puesto que las fuentes no nos permiten mucho más; sólo lo mencionan incidentalmente y sin reconocer explícitamente en su figura al autor de alguna de las grandes decisiones que orientaron los destinos de Atenas desde el 462/1. Únicamente hacia el año 450 su nombre aparece con suficiente insistencia[217] como para que podamos ver con seguridad en él a la persona de un protagonista. Pero su papel no afecta todavía ni a la tregua de cinco años, ni a la paz de Calias, ni a la paz de Teinta Años –aunque, en el caso de esta última, al menos, la función que le vemos desempeñar en el curso de los combates inmediatamente anteriores al tratado hace probable su influencia. Esta incertidumbre que experimentamos para delimitar la acción y la influencia de Pericles antes del momento en que resultan evidentes explica las divergencias imperantes en la bibliografía moderna: entre quienes se sienten inclinados a ver en Pericles al guía indiscutible de Atenas desde el 461 y quienes, negándole la capacidad de un genio creador, lo convierten

---

[216] OBRAS DE CONSULTA.– La bibliografía periclea es vasta... Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, pueden consultarse los siguientes trabajos, de alcance muy desigual: H. Willrich, *Perikles,* Göttingen, 1936; F. Miltner, *s.v.* Perikles, 1, *PW,* XIX, 1, 1937, coll. 748 ss.; M. Delcourt, *Périclès,* París, 1939; H. Berve, *Perikles,* Leipzig, 1940, vuelto a publicar en *Gestaltende Kräfte der Antike,* Munich, 1949; G. de Sanctis, *Pericle,* Milán, 1944; A.R. Burn, *Pericles and Athens,* London, 1948; L. Homo, *Périclès,* París, 1954; V. Ehrenberg, *Pericles and Sophocles,* Oxford, 1954 = *Perikles und Sophockles,* München, 1956; R. Sealey, «The entry of Perikles into history», *Hermes,* LXXXIV, 1956, pp. 234 ss.; J. Vogt, «Das Bild des Perikles bei Thukydides», *Hist. Ztschft.,* CXXXII, 1956, pp. 249 ss.; F. Schachermeyr, *Perikles,* Stuttgart, 1969; G. Wirth (ed.), *Perikles und seine Zeit,* Darmstadt, 1979 (artículos de diversos autores publicados entre 1939 y 1976 y recopilados por el editor); F. Chatelet, *Périclès,* Bruselas, 1982; M.A. Levi, *Pericle. Un uomo, un regime, una cultura,* milano, 1980. Análisis de la biografía plutarquea: M. A. Levi, *Plutarco ed il V. secolo,* Milán-Varese, 1955.

[217] En el 451/0: decreto que restringe el derecho de ciudadanía a los hijos nacidos de padre *y de madre* ateniense; 450/49: decreto sobre la financiación de las grandes obras públicas; 448 (?): proyecto de congreso panhelénico.

solamente en el ejecutor testamentario de sus grandes predecesores (Temístocles, Efialtes –incluso Cimón) o en el realizador pragmático de las ideas de un círculo de filósofos, existe un margen inmenso –al igual que entre quienes lo consideran como un demagogo, «jefe de un partido» dentro de una «democracia radical», y quienes, elevando la estatua del «Olímpico» por encima de las parcialidades, estiman que aquel aristócrata solitario y desdeñoso no hizo más que colocar la democracia al servicio de un ideal superior a sus fuerzas. Son generalizaciones aberrantes: todos aquellos que, en el siglo posterior a su muerte, nos hablan de Pericles, dan testimonio de su estatura, pero certifican también que fue discutido, atacado, no muy querido, sin duda, por la muchedumbre y odiado de veras por algunos atenienses. La Atenas «periclea» no era una «ciudad ideal». Era una comunidad concreta y compleja, que formaba un tejido compuesto por múltiples contradicciones sociales, políticas, económicas e incluso religiosas; pero una comunidad que, pese a tales contradicciones, actuaba con unanimidad ante determinados sentimientos simples y profundos –y, sin embargo, también contradictorios: el amor por la paz y la prosperidad, pero asimismo el orgullo de una potencia dominadora erigida sobre una maquinaria bélica, y cuya sola existencia amenazaba con comprometer la paz y la prosperidad. Contradicciones y unanimidad que, no lo olvidemos nunca, podían en todo instante ser expresadas por medio de los conductos y de los votos de la democracia directa. Así eran las condiciones de la acción política; así el difícil terreno en el que se aventuraba todo aquel que intentara transformar sus ideas en hechos. En estos años, es aún prematuro calibrar el genio político de Pericles, a no ser para comprobar que su genio político iba a permitirle mantenerse a flote durante mucho más tiempo que cualquier otra persona en el siglo V. Trataremos, en las páginas que siguen, de observar con más detalle –sin prejuzgar las ideas de Pericles– tanto la gestión del hombre de Estado como ese mundo político sobre el que ahora podremos, con algo menos de inseguridad que antes, seguir el itinerario pericleo.

I.–PERICLES Y LAS CONDICIONES INSTITUCIONALES DE SU PODER[218]

¿Debemos recordar sus orígenes? Nacido hacia el año 490, pertenecía, por parte de padre, al *genos* aristocrático de los Bucigios, parece ser.

---

[218] OBRAS DE CONSULTA.– Sobre el cargo de estratego, además de los manuales de instituciones (*cf.* la nota 414) y el libro de V. Ehrenberg, citado en la nota anterior. véase: S. Accame, «Le archeresie degli strateghi ateniesi nel V sec.», *R.F.*, LXIII, 1935, pp. 341 ss.; H. B. Mayor, «The strategi at Athens in the fifth cent»., *J.H.S.*, LIX, 1939, pp. 45 ss.; V. Ehrenberg, «Perikles and his colleagues between 441 and 429 B.C.», *A.J.Ph.*, LXVI, 1945, pp. 113 ss.; M. H. Jameson, «Seniority in the strategia», *T.A.P.A.*, LXXXVI, 1955, pp. 63 ss.; K. J. Dover, «Dekatos autos», *J.H.S.*, LXXX, 1960, pp. 61 ss.; D. M. Lewis, «Double representation in the strategia», *J.H.S.*, LXXXI, 1961, pp. 118 ss.; E. S. Staveley, «Voting procedure at the election of strategoi», en *Studies pres. to V. Ehrenberg*, Oxford, 1966, pp. 275 ss.; B. Jordan, «A note on the Athenian strategia», *T.A.P.A.*, CI, 1970, pp. 229 ss.; W. Fornara, *The Athenian Board of generals from 501 to 404*, Wiesbaden, 1971; N. G. L., Ham-

Su padre, Jantipo, condenado al ostracismo en el 485/4, había sido después de uno de los vencedores en el cabo Micala, y luego en Sestos. Por parte de su madre, era sobrino-nieto de Clístenes, circunstancia que indudablemente no basta para implantar en su cuna la tradición democrática a la que, sin embargo, se le ve apegado desde muy joven. De las influencias intelectuales que recibió en su juventud, no sabemos nada: los dos filósofos a quienes se señala como artífices de su carácter, Damón de Oa y Anaxágoras de Clazomene, sólo pudieron ser del grupo de sus íntimos cuando Pericles ya era un hombre maduro. En el terreno político, mientras fue adolescente hizo objeto de su admiración a Temístocles: es, por lo menos, lo que parece deducirse de la coreguía de los *Persas,* que asumió en el 472 –y, además, su carrera posterior seguirá, en bastantes aspectos, la estela dejada por el vencedor de Salamina. Si es verdad que la compleja crisis de 462/1-461/0 nos permite vislumbrarlo cuando da sus primeros pasos en la política, por su edad no podía aspirar todavía a encarnar los principales primeros papeles, y la rivalidad que le habría enfrentado a Cimón ha sido transmitida con caracteres demasiado anecdóticos como para llegar a obtener conclusiones de interés. Nuestro desconocimiento de los círculos dirigentes atenienses de la época (¡cuántos nombres de desconocidos figuran en los *ostraka* que han llegado a nosotros!)[219], así como nuestro desconocimiento de las fuerzas político-sociales profundas que participagan en las deliberaciones y decisiones atenienses; nuestro desconocimiento, por último, de algunos mecanismos no institucionales en la práctica política de Atenas[220], todo esto justifica que haya vacilaciones a la hora de situar a Pericles, de definir su influencia real e incluso la orientación de su pensamiento en los diez o quince primeros años de su carrera. ¿Acaso los escritores antiguos (¡pero no Tucídides¡) le han adornado con demasiados méritos, y algunos autores modernos han hecho bien en seguirlos, incluso en sobrepujarlos? Debe advertirse que cuando se nos transmite que una determinada medida se consideraba «de Pericles», eso significa probablemente que Pericles había asumido la responsabilidad legal del decreto (que debía llevar en su encabezamiento la cláusula: *Perikles eipe),* pero no necesariamente que hubiera sido el único en concebir el proyecto, y menos aún que dicho pro-

---

mond, «Strategia and hegemonia in fifth-cent. Athens», *Cl. Q.,* XIX, 1969, pp. 111 ss., vuelto a publicar en íd., *Studies in Greek Histoy,* Oxford, 1973, cap. 10; J. E. Roberts, *The impeachment of generals at Athens during the classical Period. A study in political accountability,* Diss. Yale, 1976; E.F. Bloedow, «Pericles' powers in the counter-strategy of 431», *Hist.,* XXXVI, 1987, pp. 9 ss.

[219] Temístocles es, hoy en día, el ateniense sobre el que poseemos mayor número de *ostraka;* es digno de interés comprobar que los tres personajes que le siguen, en este palmarés, son precisamente *unos desconocidos* (Calíxeno, hijo de Arsitónimo, Hipócrates, hijo de Alcmeónides, y Menón, hijo de Menéclides): todos ellos tuvieron necesariamente que desempeñar un papel de cierta importancia, e incluso, en un momento dado, de primera fila, pero la historiografía los había olvidado, como olvidó al Arquéstrato que debió de ser el principal colaborador de Efialtes en 462/1, si creemos una mención incidental de Aristóteles.

[220] *Infra,* p. 404.

yecto formara parte de un «programa» personal cuyo cumplimiento perseguía de manera paciente. Conviene percatarse, asimismo, de que, a partir del día en que su preponderancia quede definitivamente consolidada, Pericles evitará ponerse en evidencia; ya casi no habrá, entonces, decretos que lleven su nombre: ¿podría esto significar que, en época anterior, Pericles no era aún sino un político más, cuyo brillo ulterior dejó los nombres del resto en la sombra? Entendámoslo bien: no se trata de hacer descender al gran hombre de su pedestal, sino de subrayar las dificultades de una apreciación objetiva. Entre los comienzos de Pericles y la época que ahora nos interesa, no tenemos ni la posibilidad ni el derecho de situar a Pericles como «mascarón de proa» único y solitario. En este período mal conocido, sobre cuyas múltiples contradicciones internas se ha llamado la atención, mientras que las grandes iniciativas permanecen, muy frecuentemente, en el anonimato, no resulta legítimo ver en Pericles sino a un político que hace su camino, sin que nuestra documentación nos descubra cuál es la dirección de ese camino –y sin que nos permita afirmar que, de haber desaparecido Pericles prematuramente, ese camino no habría sido recorrido por otros...

En el 445, Pericles tendrá que salvar sólo un obstáculo para que se abra, en el 443, aquel período de catorce años que lo verá ininterrumpidamente «en el poder». Y es ese «poder» lo que desearíamos tratar de analizar aquí.

La democracia directa, al reservar la soberanía al *demos* reunido en la *Ekklesía,* ignoraba cualquier distinción jurídica entre el legislativo y el ejecutivo: no existía el caso de nadie, si no imaginamos al pueblo entero, que estuviera «en el poder», entendido éste en el sentido con que puede predicarse de las instancias ejecutivas de un régimen representativo. El *demos* se gobernaba a sí mismo por el voto de la mayoría de sus miembros, y si es cierto que algunas parcelas de poder estaban delegadas en magistrados celosamente controlados, ninguno de ellos podía pasar por ejercer, en el seno de un «Estado» del que no se tenía una idea abstracta, los cargos de lo que nosostros llamaríamos el «gobierno». En la medida en que era lícito para un ciudadano ejercer un «poder», se planteaba simplemente un problema de influencia, que permitía a esa persona *persuadir* al pueblo para que adoptara unas decisiones conformes a sus deseos: ese «poder» era el de la palabra, y se ejercía en la tribuna. No hacía falta, para eso, asumir una magistratura: cualquier ciudadano en disfrute de sus plenos derechos podía, por su cuenta y riesgo, ascender al primer rango, e ignoramos si Pericles desempeñaba la magistratura que fuese cuando sometió a votación todas aquellas medidas que nos han sido transmitidas bajo su nombre antes del 443.

Pero la votación de un decreto del pueblo *(psephisma)* presuponía un anteproyecto de la *Boulé (probouleuma)*[221]; era, por tanto, conveniente persuadir a los Quinientos antes de convencer a la *Ekklesía,* y la impor-

[221] *Supra,* p. 61.

tancia que había adquirido la *Boulé* dentro de la maquinaria institucional, así como la confianza que le otorgaba el pueblo, que podía ver en ella a su más perfecta representación, originaba que esa primera etapa de deliberaciones públicas tuviera tanta, si no mayor importancia que la que se desarrollaba en la *Ekklesía.* Ahora bien, desde este punto de vista había una magistratura que ofrecía, por encima de cualquier otra, la posibilidad de ejercer una influencia en la vida pública, y ésa era el cargo de *estratego,* pues éste abría la puerta de la *Boulé* a sus diez titulares. Los verdaderos años de «poder» de Pericles fueron aquellos en que salió constantemente reelegido como estratego.

Además, la *strategía* confería por sí misma una autoridad mayor que ninguna otra magistratura. Ya hemos visto cómo la decadencia del arcontado había favorecido el desarrollo de los estrategos; la segunda guerra médica primero, luego la fundación de la Confederación de Delos y todas sus consecuencias enfrentaron de inmediato a los estrategos con problemas no solamente de orden militar, sino también político, diplomático y financiero cada vez más complejos, mientras que las expediciones a lejanos lugares, que les llevaban a vivir en más estrecho contacto con sus soldados-ciudadanos que ningún otro magistrado con sus administrados, les permitían un margen de iniciativa que solía ser mucho más holgado. Por último, su designación por el sistema de elección, indispensable para el cumplimiento de funciones que exigían competencia y talento, les concedía un peso que no podía obtenerse con ningún otro cargo sujeto a sorteo, y que se veía aún incrementado con la reelección: ser elegido significaba poseer la confianza del pueblo para el año entrante; ser reelegido, su aprobación por el ejercicio del cargo en el año transcurrido. Nada expresa mejor la confianza que alcanzó Pericles entre la mayoría de los atenienses que la larga serie de reelecciones de que fue objeto de 443 a 430; nada, en el arsenal institucional, podía otorgar una base legal más duradera y más efectiva a su autoridad personal. Por encima del perpetuo movimiento de un personal político-administrativo sacado, principalmente, a suerte, el estratego reelecto representaba un elemento de permanencia, frente a ese otro cuerpo permanente que era el *demos:* entre ambos, el filtro de la *Boulé* limitaba los riesgos que hubiera podido traer consigo la implantación de un diálogo directo entre el gran hombre y su pueblo.

El gran hombre no era, sin embargo, más que uno de los diez estrategos, elegidos por la asamblea popular a razón de uno por tribu, y aunque estemos lejos de conocer la lista anual de los estrategos durante el período 443-430, si hubo otros, además de Pericles, que fueron reelegidos, nuestro hombre fue, desde luego, el único en haberlo sido *constantemente.* Este hecho permite observar que el «colegio» de los estrategos no se hallaba ligado por una solidaridad política (no hay razón para ver en él, como se ha dicho a veces, al embrión de un «gobierno», en el sentido actual del término): si Pericles contaba allí con amigos, miembros de una especie de «equipo» cuyos contornos, además, trataríamos de perfilar en vano, su posición era ante todo una posición personal. El siguiente hecho, que no es exclusivo de él, aunque se aprecia de forma especial en su caso, aún lo

recalca más; efectivamente, podemos observar que, en determinados años, la tribu de Pericles, la Acamántida, proporcionaba dos estrategos, y que Pericles es siempre uno de ellos. La interpretación de esta infracción al principio de la representación tribal igualitaria sólo puede ser hipotética; lo más plausible es que el pueblo deseara mantener a Pericles en su cargo sin privarse por eso de los servicios de otro distinguido representante de su tribu. Ignoramos si semejante disposición fue ideada en honor de Pericles[222]; ignoramos también cómo, cuando una tribu tenía por una razón concreta dos estrategos, se efectuaba la elección del supernumerario (lo más probable es que este último fuera elegido dentro del conjunto del cuerpo cívico, *ex hapanton);* ignoramos, por último, si, en tales años excepcionales, se respetaba la cifra de diez estrategos privando a una tribu de representación (parece más probable que el colegio fuera entonces elevado a once miembros). Sea como fuere, resultar electo en condiciones tan excepcionales implicaba una adhesión excepcional del pueblo a un personaje y no podía sino añadir aún más fuerza a su autoridad. A su autoridad moral; pues nada nos indica que un estratego haya disfrutado nunca de un poder legal superior al de los demás dentro del colegio; nada hay que evoque funciones tales como las de un «general jefe de estado mayor» o de un «presidente del consejo», y el igualitarismo tribal, tan caro a la democracia ateniense, parece haberse respetado. Lo cual no impedía, desde luego, que dentro del grupo pudiera efectuarse un cierto reparto de tareas (actitud que será institucionalizada desde finales del siglo V, aunque siempre sin establecer jerarquías), y que aquellas grandes personalidades adquiriesen entonces mayor peso específico que otras[223].

Todo esto define estrictamente los poderes *legales* de que dispuso Pericles: el poder de dirigirse al pueblo en la *Ekklesía*, del que gozaba cualquier ciudadano con plenos derechos; y los poderes –a decir verdad, imposibles de delimitar con exactitud en el siglo V– que pertenecían a los estrategos[224]. Pero esas circunstancias no bastan para explicar la posición preeminente y cuasi monárquica que acabó por alcanzar. El siguiente apartado nos ayudará a comprenderlo mejor.

II.–PERICLES, LA DEMOCRACIA Y LA OPOSICIÓN: EL «PRIMER CIUDADANO» [225]

En el 445, a Pericles le faltaba superar un solo obstáculo para encontrar abierto el paso hacia la serie continua de sus *strategías:* ese obstácu-

---

[222] En algunas ocasiones se aplicó a otras personas.

[223] Los dos textos de Heródoto y de Jenofonte, relativos a las batallas de Maratón y de Egospótamos, que parecen indicar que estando en campaña el mando supremo cambiaba cada día de titular, por turno rotatorio, son raros y enigmáticos en comparación con el resto de la documentación.

[224] No contemplamos aquí los cargos de menor entidad que Pericles llegó a desempeñar.

[225] OBRAS DE CONSULTA.– Además de los trabajos citados en las notas 216 y 218, puede verse: A. Andrews, «The opposition to Perikles», *J.H.S.*, XCVIII, 1978, pp. 1 ss.; G. Prestel, *Die antimemokratische Strömung im Athen des 5. Jhts. bis zum Tod des Perikles,* Aalen, 1974; W. Schuller, «Der attische Seebund und der Parthenon», en *Parthenon-Kongress*

lo parece haber estado formado por un grupo aristocrático encarnado, para nosotros, por la figura de un tal Tucídides, hijo de Melesias. Su actuación, mal conocida, suscita el problema de la oposición al régimen –deberíamos ser más prudentes y decir: de una cierta oposición a algunos aspectos del régimen.

Nadie negará que la democracia, cuya evolución a través de la primera mitad del siglo hemos venido siguiendo, se encontraba ahora bien consolidada. En su mayoría, las familias aristocráticas parecen haberse acomodado a un régimen que, a causa de la gratuidad de los cargos superiores y del recurso a las *liturgías* para la financiación de determinadas instituciones esenciales[226], les permitía moverse a sus anchas en el frontis de la escena política: antes de la guerra del Peloponeso, sería inútil buscar a un campesino entre los políticos conocidos. Sin embargo, quedaba aún un sector de oposición, reducido aunque obstinado (era el grupo que se puso en evidencia cuando el abortado complot del 457)[227], y algunos de sus miembros conservaban, añorando los buenos tiempos pasados, una nostalgia que estaba alimentada por la impaciencia de ver a los «grandes y buenos» *(kaloi kagathoi, bellistoi)*, los «nobles» *(esthloi, gnorimoi)*, a los «bien nacidos» *(eugeneis)*, a los «poco numerosos» *(oligoi)*, sometidos a los poderes de elección y de censura de un *demos* al que, en el lenguaje reaccionario, se le aplicaban con gusto los calificativos de «gentío» o de «turba» *(ochlos)*, incluso de «malos» o de «malvados» *(kakoi, ponerói)*. La reforma de Efialtes, que despojaba al Areópago de sus poderes

---

Basel 1982, pp. 20 ss. Sobre Tucídides, hijo de Melesias: H. T. Wade-Gery, «Thucydides, the son of Melesias. A study of Periclean policy», *J.H.S.*, LII, 1932, pp. 205 ss. (= *Essays in Greek history*, Oxford, 1958, pp. 239 ss.); A. E. Raubitschek, «Theopompos on Thucydides the son of Melesias», Phoenix, XIV, 1960, pp. 81 ss.; F. J. Frost, «Pericles, Thucydides son of Melesias and Athenian politics before the war», *Hist.*, XIII, 1964, pp. 385 ss.; H. D. Meyer, «Thukydides Melesiou und die oligarchische Opposition gegen Perikles», *Hist.*, XIV, 1967, pp. 141 ss.; W. R. Connor, *Theopompus and fifth-century Athens*, Cambridge (Mass.), 1968; P. Krentz, «The ostracism of Thoukydides, son of Melesias», *Hist.*, XXXIII, 1984, pp. 499 ss.

Sobre las *hetairías*, véase la nota 363.

Sobre los procesos: F.J. Frost, «Pericles and Drakontides», *J.H.S.*, LXXXIV, 1964, pp. 69 ss.; G. Donnay, «La date du procès du Phidias», *A.C.*, XXXVII, 1968, pp. 19 ss.; Ch. Trebel-Schubert, «Zur Datierung des Phidiasprozesses», Athen. Mitt., XCVIII, 1983, pp. 101 ss.

El Pseudo-Jenofonte ha sido objeto de numerosas ediciones y comentarios, cuya lista, hasta el año 1940, se encontrará en el A. W. Gomme, «The Old Oligarch», *H.S.C.Ph.*, suppl. I, 1940, pp. 221 ss. (= *More essays in Greek history and literature*, Oxford, 1962, pp. 38 ss.). Para los trabajos posteriores a esa fecha: M. Volkening, *Das Bild der attischen Staates in der pseudo-xenophontischen Schrift vom Staate der Athener*, Diss., Münster, 1940; H. Frisch, *The constitution of the Athenians*, Copenhague, 1942; M. Gigante, *La costituzione degli ateniesi*, Nápoles, 1953; J. de Romilly, «Le Pseudo-Xénophon et Thucydide», *R. Ph.*, XXXVI, 1962, pp. 225 ss.; G. W. Bowersock, «Pseudo-Xenophon», *H.S.C.Ph.*, LXXI, 1966, pp., 33 ss.; M. J. Fontana, *L'Athenaion Politeia del V sec. a.C.*, Palermo, 1968, quien, contra toda probabilidad, rebaja la fecha del texto a 411/0, pero en donde se hallarán complementos bibliográficos. Traducción española: O. Guntiñas, *Pseudo Jenofonte. La República de los atenienses*, Madrid, 1984 (*B.C.G.*, n.° 75).

[226] *Infra*, p. 414.

[227] *Supra*, p. 146.

reales, no pudo sino acrecentar la amargura de este grupo cuya importancia no convendría exagerar, como tampoco su influencia ni su organización, pero cuyos sentimientos no dejaban de ser virulentos. Es lamentable que no podamos llegar a algo concreto acerca de la fecha del panfleto pseudo-jenofonteo llamado *Athenaion Politeia,* al que ya hemos hecho referencia; pero ese texto, indiscutiblemente de época periclea, representa la más pura expresión del rencor de aquellos «alguienes» que consideraban a la democracia como una especie de mal absoluto, al que no cabía aportar ningún remedio, sino la destrucción[228].

Se ha atribuido a veces a Tucídides, hijo de Melesias, ser el autor de este panfleto anónimo. Emparentado con Cimón y, probablemente, con su homónimo el historiador, este Tucídides fue considerado en el siglo IV como uno de los grandes políticos del V. Todo cuanto sabemos de él es que, como jefe de un grupo del que apenas sería posible trazar los perfiles y definir su doctrina, fue el más enconado adversario de Pericles, al que atacó con motivo de la financiación de las grandes obras públicas: y ello no es suficiente para achacarle todo lo que contiene la *Athenaion Politeia,* cuya mezquindad no permitiría justificar la reputación de hombre de Estado que se granjeó el hijo de Melesias. Sea o no necesario, por otra parte, añadir la fundación de Turios[229] a los móviles del antagonismo entre Tucídides y Pericles, la realidad es que ese antagonismo alcanzó, a comienzos del 443, un punto lo bastante crítico como para que se considerara oportuno zanjarlo mediante el ostracismo: el destierro del hijo de Melesias dejó el campo libre a Pericles.

Detengámonos un instante en este asunto, que les habría enfrentado, de la financiación de las grandes obras públicas y de las propias obras en sí mismas. Conocemos el decreto[230] mediante el cual Pericles, en el 450/49, llevó a decidir la utilización de las reservas federales para la construcción de los Propíleos y del Partenón, y los debates que se produjeron a este respecto. Plutarco (*Per.*, 12-14) concede a Pericles móviles «democráticos», incluso demagógicos: habría tratado no sólo de exaltar el orgullo de los atenienses prestando a la ciudad un ornato que inmortalizara su gloria[231], sino incluso de practicar una «política social» que generaría empleos y salarios, apartando así a la muchedumbre de una ociosidad nefasta para el orden público. No hace falta insistir sobre este anacronismo, evidentemente concebido en época romana. Los ciudadanos atenienses no sufrían, desde luego, la amenaza del paro ni tenían necesidad de las grandes obras públicas para asegurar su subsistencia. Además, la oposición de Tucídides no se habría centrado sobre este aspecto, sino sobre la utilización injusta y

---

[228] Debemos subrayar que el cuadro de Atenas esbozado por el Pseudo-Jenofonte es exactamente el *negativo* del cuadro de la Atenas idealizada que el historiador Tucídides traza en el *Discurso fúnebre* del libro II: es *la misma ciudad,* en el mismo momento de su evolución, vista por dos atenienses notoriamente contemporáneos.

[229] *Infra,* p. 252.

[230] *Supra,* p. 171.

[231] Este tema será desarrollado de nuevo en el 356/5 por Demóstenes, *c. Androtion,* 76.

«tiránica» del tesoro federal: el hijo de Melesias estaría actuando como defensor de los intereses de los aliados –y esta visión es plausible, porque un eco de la misma figura en el opúsculo pseudo-jenofonteo; en efecto, ocuparse de la defensa de los aliados constituía, para los atenienses hostiles tanto al régimen como al giro emprendido por la hegemonía marítima, un medio de atacar al régimen.

Sin embargo, entre las quejas que Plutarco adjudica al grupo de Tucídides figura aún otro tema, relativo asimismo a las grandes obras públicas: «Con esos fondos que los griegos nos abonan para atender a las necesidades de la guerra, doramos y maquillamos a la ciudad como a una desvergonzada, cubriéndola de costosas piedras, de estatuas y de templos de mil talentos.» Las principales construcciones pericleas fueron de naturaleza cultual: ¿cómo habrían podido los ciudadanos atenienses calificar de desvergüenza aquella exaltación estética de las divinidades de la ciudad, si los trabajos de la Acrópolis, por no hablar más que de ellos, no hubieran entrañado un profundo desacuerdo por su parte, y no sólo en el terreno de la financiación, sino particularmente en el de la piedad? Difícil problema, del que volveremos a ocuparnos[232]; señalemos simplemente que el templo de la gran divinidad de Atenas, Atenea *Polias,* templo que los persas habían destruido, fue reconstruido sólo después de la muerte de Pericles: se trata del Erecteio, iniciado ya en el 422; señalemos también que existen razones para pensar que el Partenón, que no estaba destinado a recibir la antigua estatua de culto, no era un lugar de culto mucho más auténtico que la Atenea *Parthenos* de Fidias, que tampoco era una auténtica estatua de culto. No cabe poner en duda que las construcciones de la Acrópolis hayan sido inspiradas por una piedad verdadera –pero esa piedad no casaba con la piedad tradicional, que era, desde luego, bastante vivaz; aquella otra era una piedad orgullosa, por medio de la cual un *demos* triunfante se exaltaba a sí mismo, tal como medio siglo de democracia la había ido torneando. La hostilidad de algunos «viejos atenienses» hacia las grandes obras públicas conjugaba de modo complejo los móviles políticos y los móviles religiosos. Ahora bien, el punto de vista religioso constituía seguramente el hecho sobre el que la oposición tenía más oportunidades de recabar la atención de un gentío que sabía apreciar cómo el intelectualismo de Pericles guardaba sus distancias respecto al ritualismo tradicional. Vibrar de orgullo subiendo al Partenón era una cosa; prestar oídos a quienes desaprobaban esa ostentación y recordaban, tal vez, que la verdadera piedad y los verdaderos ritos no consistían en eso, era otra –¿y acaso no era apropiada para tranquilizar esa buena conciencia colectiva sobre la que, en el futuro, los atenienses mostrarán tan a menudo inquietud? Esta contradicción que dividía el pensamiento religioso podía proporcionar un resquicio de entrada a los opositores.

Pues el ostracismo de Tucídides no aniquiló la oposición a Pericles: la hizo más encubierta. Los detalles de esta oposición aparecen borrosos: ya

---

[232] *Infra,* p. 496.

no había un «partido» aristocrático organizado, al igual que no había un «partido» democrático[233], y los límites entre las diversas tendencias políticas eran fluidos. Las *hetairías,* esas «camaraderías» secretas que veremos salir de la sombra a finales de siglo y a las que el historiador Tucídides presentará ejerciendo su presión sobre los electores y sobre los tribunales, es indudable que existían ya ahora, pero su carácter informal y clandestino nos impide captar sus acciones. Sin embargo, el cauce de los tribunales constituyó el medio elegido por los opositores para intentar, en varias ocasiones, asestar una serie de golpes indirectos a Pericles. En 438/7, nada más realizada la inauguración de la estatua criselefantina de Atenea Partenos, Fidias fue acusado de malversación, condenado y encerrado en prisión. Injusta acusación, sin duda, e injusta condena –que apuntaba, en realidad, a Pericles, miembro de la comisión de cuentas de aquel encargo. Este proceso no era un proceso de impiedad, pero el hecho de que girase en torno a esa estatua dispendiosa y, seguramente, censurada por algunas personas por motivos religiosos no debe pasarse por alto; existen anécdotas que sugieren que los temas de la piedad y de la impiedad no estuvieron ausentes en las discusiones suscitadas por el litigio. En contrapartida, fue un proceso de impiedad el que se entabló contra otro íntimo de Pericles, el filósofo Anaxágoras de Clazomene[234]. No nos importa aquí el alcance histórico de la influencia de Anaxágoras sobre Pericles, sino más bien el que dicha influencia fue patente y que Anaxágoras, al diseñar un mundo regido por un principio concebido a imagen de la inteligencia humana, casi no dejaba espacio a los dioses tradicionales y a la piedad ancestral. Puesto en la mira de un decreto que amenazaba con la acusación a «quienes no reconocían las cosas divinas y daban clases sobre los fenómenos celestes», Anaxágoras huyó y fue condenado a muerte en contumacia. Más oscuro es el caso del otro filósofo amigo de Pericles, el ateniense Damón, del que algunas fuentes señalan que habría sido objeto del ostracismo; si el hecho es exacto (?), se hallaría más bien en relación con la actividad política de Damón. Lo cierto es que, por dos veces al menos, tal vez por tres, surgirán en Atenas mayorías institucionales que castiguen a íntimos de Pericles[235].

---

[233] La noción de *prostates tou demou* («el que se sitúa ante el pueblo», «a su cabeza»), que nada tiene de institucional y que será aplicado por Tucídides a los demagogos de fines de siglo, no le fue aplicada a Pericles antes del siglo IV. Noción que es, por lo demás, equívoca, puesto que según cuál sea el sentido dado a *demos* (el «pueblo ateniense» tomado oficialmente en su totalidad, o sólo los elementos «populares»), adquiere un alcance verdaderamente político, que no carece de analogía con el de *protos aner (cf.* más abajo), o un alcance partidista, el de «jefe del bando democrático». Únicamente la primera acepción podría convenir a la persona de Pericles, pese a la opinión de quienes lo ven como un jefe de partido.

[234] *Infra,* p. 544.

[235] Ciertamente, debe rechazarse la posibilidad de que hubiera un proceso contra Aspasia, noticia sobre la que nuestra tradición es muy poco realista. Recordemos que Pericles, después de haber repudiado a la ateniense con la que contrajo primeras nupcias, se casó con la milesia Aspasia: como el propio Pericles había sometido a votación en 451/0 el decreto que negaba el derecho de ciudadanía a los hijos nacidos de madre extranjera, fue necesario un decreto especial para hacer ciudadano al hijo que nació de este segundo matrimonio. Ello sucedió, es verdad, después de que Pericles hubiera perdido los dos hijos fruto de su primera unión.

Estos varios asuntos, que distan mucho de darnos una clara idea del estado de opinión en una época en que fácilmente imaginamos a los atenienses comulgando en el culto al poderío a la beldad, nos permiten circunscribir mejor las ideas de Pericles, ya que nos revelan puntos en los cuales éstas eran atacadas o discutidas, y definir mejor la extensión y los límites de su autoridad personal. El alto grado que la misma había alcanzado se deduce, de entrada, por el hecho de que tras la desaparición del hijo de Melesias nadie se expuso ya a atacar personalmente a Pericles, y nadie tuvo ya suficiente influencia para impedir ahora que fuera cada año reelegido. Y si la financiación de las grandes obras públicas constituyó realmente uno de los temas de los que dependió el ostracismo votado en el 443, de ello resulta que la explotación del *phoros* en provecho de Atenas y, por tanto, el propio imperialismo representaban la base más firme del consenso entre la mayoría del *demos* y un Pericles que, sin duda, era quien mejor supo expresar y realizar las aspiraciones colectivas en esta materia. Seguramente, las ideas del hombre de Estado racionalista y las ideas del «ateniense medio» sólo coincidían de manera imperfecta: entre los fines y los medios, tal como debía concebirlos, por una parte, la masa de ciudadanos (la paz, la prosperidad, el prestigio, fundamentados en el poderío), y tal como los concebían el mismo Pericles y su círculo de intelectuales (la inteligencia lógica que justificaba tanto la autoridad ejercida por el gran político sobre sus conciudadanos como la autoridad que Atenas ejercía sobre sus aliados-súbditos, y el respeto que imponía al resto del mundo) –entre ambos puntos de vista, ¿podía haber otro común rasero que no fuera el de los resultados? Ciertamente, la masa de los atenienses se preocupaba aún menos de saber que, siguiendo a Pericles, se convertía en instrumento temporal de esas *Nubes* que, según Anaxágoras, regían el cosmos, que de contemplarse poseedora de un poder secular irresistible; menos de conocer que Atenas ascendía al rango de «escuela de Grecia», que de tener conciencia del peso que esta «escuela» ejercía en Grecia. Naturalmente, el destello ideal que debía despedir Atenas en el pensamiento de Pericles y que expresará Tucídides en el *Discurso fúnebre* no dejaba de tener su influencia en el pensamiento de la mayoría. Pero sospechamos que hay aquí confusiones y equívocos, pues lo que podía promover el *demos,* dentro de la obra que le proponía Pericles, no eran tanto la idea de un orden trascendental que le correspondía encarnar cuanto la reacción instintiva de un patriotismo orgulloso alimentado por el recuerdo de las luchas pasadas y la confianza en los dioses tradicionales, ensalzado además por el esplendor del presente y la convicción justificada en la atracción universal que aquél ejercía. Por más que Pericles solía hablar al pueblo con el lenguaje que éste quería oír, lo que se adivinaba de sus ideas más íntimas no dejaba de inquietar, los jueces que condenaron a Fidias y Anaxágoras, los ciudadanos que, tal vez, decidieron el ostracismo de Damón, buena gente, muchos de los cuales debían de votar por Pericles en las elecciones, no eran personas que hubieran caído inconscientemente en las trampas tendidas por la verdadera oposición; no les disgustaba, llegado el caso, efectuar un disparo de advertencia hacia

el gran hombre, y esos votos hostiles, signos que incidentalmente revelaban una mentalidad conservadora, indicaban a Pericles no tanto los límites de su acción política como aquellos que al *demos* no le gustaba ver sobrepasados cuando se expresaban determinadas ideas; el pueblo ateniense tomaba así su desquite por no poder arreglárselas sin este aristócrata, al que no quería demasiado bien.

¿Tal vez sucedía, en definitiva, que Pericles, si traspasamos el círculo siempre muy estrecho de sus íntimos, no era sino un hombre solo en la cima de su carrera? Podría ser así[236]. En cualquier caso, se trataba de un espléndido aislamiento, frente al pueblo, que Tucídides destaca en el famoso pasaje en que se despide de él: «Lo que existía era, nominalmente, la democracia, pero en realidad el poder del primer ciudadano» (II, 65, 9). *Protos aner:* la expresión figura dos veces en la obra del historiador (también en I, 139, 4), otra más en la de Sófocles, en un pasaje en que resulta difícil no ver una alusión a Pericles *(Edipo Rey,* 31 ss.). Sin embargo, la fórmula lapidaria de Tucídides es injusta para la democracia, y su propia experiencia hubiera disuadido a Pericles, desde luego, de hacerla suya. Además, el mismo Tucídides aporta las necesarias correcciones: pues ese pueblo soberano, a cuyos votos estaba obligado Pericles a someterse, precisaba una guía constante para su soberanía, mediante personas interpuestas en los asuntos ordinarios, de forma directa cuando las circunstancias eran graves: «Cuando él los veía embargados por un despropósito, de desmesurada audacia, su palabra los llenaba de terror; y cuando se encontraban desalentados sin motivo, les devolvía otra vez su audacia.» Lo hemos dicho: ejercer el poder, en la democracia directa, es practicar el arte de la persuasión. Aunque este arte, que los sofistas pretendieron desde entonces poner al alcance del primer llegado[237], lo que generó su largo éxito, no fuera tan importante como el hecho de haberlo puesto al servicio de lo que estuvo –de un pensamiento que, por haber sido quizá soberano y solitario, no resultó menos capaz de abrazar y expresar las aspiraciones que engendró una generación, cuya historia, como hemos visto, fue extremadamente compleja y confusa. Al término de cuarenta años de improvisaciones y de empirismo, de riesgos mal calculados y de triunfos azarosos, Pericles aportaba una concepción racional que, sin descartar la hipótesis de nuevos incrementos, parecía querer subordinarlos a la conservación y explotación de lo adquirido. Cansada, probablemente, de tantas aventuras después de la firma de la paz de Treinta Años, la mayoría le estaba agradecida por esa política –sin caer por ello en aquel entusiasmo popular que fundamenta las dictaduras y las tiranías. Pues sobre este pueblo ateniense que siguió tan largamente las directrices de Pericles, la tradición no nos revela ningún dato que permi-

---

[236] De entre los severos juicios emitidos por J. K. Beloch sobre Pericles, tal vez el menos injusto sería el de no haberse rodeado sino de nulidades. Pero tampoco conocemos bastante del círculo *político* de Pericles como para estar seguros de la validez de semejante juicio.

[237] *Infra*, p. 426.

ta pensar en el asomo de una cordialidad en sus relaciones con el jefe, al que nunca dejaba de situar a su cabeza. ¿Se diría que la democracia ateniense fue ingrata con su guía? ¿No sería mejor decir, como alabanza de los atenienses, que Pericles tuvo que conducir al pueblo que merecía, un pueblo lo bastante accesible al lenguaje de la razón –incluso aunque captara mal sus bases filosóficas como para acallar, en lo esencial, lo que era contrario a este lenguaje? Sin perjuicio de quitarse su mal humor aplaudiendo a los cómicos que se burlaban de ese «Zeus con cabeza cebolluda» y chismorreando historias escabrosas sobre la segunda esposa de Pericles, aquella intelectual de importación... Sin perjuicio, asimismo, de desquitarse, después de su muerte, dejándose seducir por demagogos menos «olímpicos».

La historiografía moderna hace a veces mal en desprenderse de un Pericles idealizado y de una Atenas ideal. Debemos confesar que no vemos claramente en qué consistían, hacia mediados de siglo, las ideas de Pericles –por no hablar, como se hace con demasiada frecuencia, de su «programa»–; el curso de los acontecimientos, que no tardaremos en reanudar, nos proporcionará quizá algunas luces. Pero, comoquiera que fuesen tales ideas, su puesta en práctica no podía sino quedar subordinada a un constante debate entre el *protos aner* y el *demos*. El rasgo propio del gran político y de su pensamiento es situarse por encima y más allá del presente. El que caracteriza al pueblo, es el de tener los pies en el suelo y conservar las tradiciones; y del pueblo ateniense, además, ejercer la soberanía interna y haberse habituado a «ejercer el mando sobre las ciudades». El diálogo entre Pericles y el *demos*, bien en la *Ekklesía* o en la calle, debió de carecer a veces de idealismo, incluso de serenidad. Pese a los grupúsculos aristocráticos que intentaban poner obstáculos a su labor y a algunos elementos populares que se impacientaban al ver en él un obstáculo a la suya, Pericles consiguió imponer su ruta. La idea de una «monarquía» periclea surge, al parecer, durante su vida: además, responde a una realidad. Pero se trataba de una «monarquía» desprovista de cualquier otra clase de soberanía que no fuera la de la inteligencia, y que se ejerce sobre un pueblo que era plena y realmente dueño de la soberanía legal. Si existió en algún tiempo un «milagro griego» (entiéndase: un «fenómeno digno de admiración»), no fue otro sino que este diálogo entre la soberanía intelectual y la soberanía legal culminase en un acuerdo, evidentemente no sin disonancias, pero lo bastante duradero para que su eco y sus frutos fueran perennes.

CAPÍTULO II

EL IMPERIALISMO ATENIENSE ENTRE LA PAZ DE TREINTA AÑOS Y LA GUERRA DEL PELOPONESO: ¿CONSOLIDACIÓN O EXPANSIÓN?

Como toda paz, la del 446/5 ofrecía diversas virtualidades, que ya hemos intentado definir[238]. En el ánimo de los atenienses que la cerraron, ante todo debía de representar una pausa indispensable: ¿pero cómo enfocar el porvenir? ¿Se conformarían con conservar y explotar el Imperio, que por sí mismo bastaba para hacer de Atenas la primera potencia del mundo griego? ¿O estarían de antemano resueltos a aprovechar, incluso a promover todas las ocasiones posibles para seguir extendiendo la *arché*, o simplemente la influencia de la ciudad, en aquellas zonas en que era factible sin quebrantar la letra del tratado? ¿Había en Atenas dos corrientes de opinión, que sustentaban estas dos hipótesis? En vísperas y al inicio de la guerra del Peloponeso, Pericles desarrollará el tema de la conservación de lo adquirido –¿pero regía este mismo principio su política ya en el 446/5? Y el debate que observaremos en Atenas, a su muerte, entre partidarios de la consolidacion y partidarios de la expansión, ¿acaso no se había abierto ya mientras Pericles vivía? Solamente el examen de cuanto nos ha legado la tradición referente a estos años permitirá aventurar una respuesta a tales preguntas. Ahora bien, en el mismo instante en que se firmaba la paz de Treinta Años, una nueva operación despertaba el interés de los atenienses.

I.–ATENAS Y EL OCCIDENTE: LA FUNDACIÓN DE TURIOS; SICILIA[239]

Anteriormente, hemos señalado a propósito de los tratados establecidos con Egesta, Regio, Leontinos y Catana, las graves incertidumbres

---

[238] *Supra*, pp. 233 ss.

[239] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, de los trabajos relativos a Pericles (nota 216) y a Tucídides, hijo de Melesias (nota 225), véase: V. Ehrenberg, «The foundation of Thurii», *A.J.Ph.*, LXIX, 1948, pp. 149 ss. (= *Polis und Imperium*, Zurich, 1965, pp. 298 ss.); S. Accame, «Note per la storia della Pentekonta-

documentales y metodológicas que se ciernen sobre las primeras operaciones occidentales atenienses[240], puesto que no es seguro que sean anteriores a la época en que ahora nos hallamos. Sin duda, las relaciones comerciales entre Atenas y el Occidente eran antiguas e intensas, pero este negocio parece que siempre fue bastante indiferente a la coyuntura política y nada *prueba* que Atenas hubiera puesto su poderío, en esta zona del Mediterráneo, al servicio de sus intereses frumentarios. De hecho, si nos atenemos a los aspectos más firmes de nuestra documentación, será el asunto de Turios la operación que abra el capítulo occidental de la política ateniense, y dicho asunto empieza a caminar un poco antes de la paz de Treinta Años.

Cuando, en el 510, Síbaris quedó destruida por los crotoniatas[241], los supervivientes marcharon a refugiarse en unas cuantas colonias que la opulenta ciudad había levantado en la costa tirrena, en donde transmitieron a sus descendientes la voluntad de restablecer su patria. Un primer intento se produjo, parece ser[242], en el 453, pero Crotona volvió a dejar las cosas en su sitio: en el 448, la nueva Síbaris ya estaba destruida. Sin embargo, las circunstancias fueron bien pronto propicias para efectuar un nuevo intento, y, a fin de poner de su parte todas las opciones, los sibaritas invocaron la ayuda de Atenas, que les envió diez naves: Síbaris fue restaurada por segunda vez en el 446/5, el mismo año de la paz de Treinta Años; ahora bien, como debe transcurrir un cierto plazo entre la llamada de los sibaritas y la respuesta de los atenienses, y como, por otro lado, es poco probable que esta respuesta se diera en los días inmediatamente posteriores a la paz con los peloponesios, la operación se sitúa sin duda poco antes de esa paz –y la tradición que pretende que los sibaritas se hayan dirigido también a los espartados tiene escasas posibilidades de ser auténtica. Esta tercera Síbaris duró poco tiempo: «Luego de un breve plazo, cambió de lugar y de nombre», escribe Diodoro –una metamorfosis a la que conviene prestar atención.

La expedición ateniense de 446/5 debió de revelar que la tercera Síbaris corría el mismo peligro que la segunda: los descendientes de los sibaritas no eran muy numerosos y el lugar había pasado a ser, sin duda, poco

---

etia», *R.F.*, n.s., XXXIII, 1955, pp. 1645 ss.; H. Wentker, *Sizilien und Athen*, Heidelberg, 1956; A. J. Graham, *Colony and mother-city in ancient Greece*, Manchester, 1964; K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschereibung*, I, Berlín, 1967, pp. 733 ss.; F. J. Brandhofer, *Untersuchungen zur athenischen Westpolitik im Zeitalter des Perikles*, Diss., Munich, 1971; F. Sartori, «Prodromi di costituzioni miste in città italiote nel sec. v a.C.», *Atti dell'Istituto veneto di Scienze, Lettere et Arti*, CXXXI, 1972-1973, pp. 617 ss.; N. K. Rutter, «Diodorus and the foundation of Thurii», *Hist.*, XXII, 1973, pp. 155 ss.; G. Vallet, «Avenues, quartiers et tribus à Thourioi», *Mélanges Heurgon*, Roma, 1976, pp. 1021 ss. Para los tratados con Regio y Leontinos, *supra*, p. 141, nota 89.

[240] *Supra*, p. 141.

[241] En realidad, siguió subsistiendo una pequeña Síbaris, bajo la autoridad de Crotona, como atestiguan sus monedas.

[242] El problema cronológico (¡y sus implicaciones históricas!) es bastante complejo: aquí seguimos el esquema más plausible.

habitable (¿malaria?). Si tenía que renacer una ciudad en aquel territorio, era preciso añadirle colonos y modificar su emplazamiento. Ese grupo de colonos, Atenas no hubiera podido suministrarlo en cantidad suficiente, y la paz establecida en aquel momento habría convertido a una colonización puramente ateniense en una provocación frente a Corinto. Y, como no obstante, la inserción de la influencia ateniense en Italia debía parecer seductora, surgió la idea de una colonia panhelénica bajo patronazgo ateniense. De esta manera, los atenienses «hicieron proclamar en las ciudades... que iban a participar en la fundación y que, quien lo desease, podría agregarse a la colonia». Delfos concedía su aval a ese llamamiento. La invitación estaba dirigida no a las ciudades como tales, sino, dentro de las ciudades, a los voluntarios: como la colonia tenía que ser democrática, cabe pensar que las ciudades que recientemente habían figurado en el campo de los adversarios de Atenas proporcionaron sobre todo descontentos, y los atenienses estaban convencidos de que contarían con su fidelidad[243].

La nueva ciudad se levantó en las proximidades de la antigua Síbaris: fue la ciudad de Turios. El fundador oficial (el *oikistes)* fue el ateniense Lampón que ya había encabezado la pequeña expedición del 446; el trazado de la ciudad fue diseñado por Hipódamo de Mileto (que había trabajado en la reorganización del Pireo); la constitución democrática y el código legal de la ciudad fueron redactados por Protágoras de Abdera. El cuerpo cívico fue repartido en diez tribus, las cuales, sin embargo, no parecen haber reproducido el sistema ateniense; de esas tribus, cuatro reagrupaban a los peloponesios, dos a los colonos de Grecia central, dos a los insulares, una a los griegos de Asia y una a los atenienses. ¿Y dónde estaban, pues, los sibaritas? Tal vez hubo al principio una, o incluso dos tribus sibaritas, pues sabemos que cada tribu dispuso de un barrio de la ciudad, que constaba, en total, de doce. Pero sabemos también que los sibaritas, que imaginaron que ocuparían los más altos escaños en su ciudad restaurada, se habían enojado con el resto: para desembarazarse de estos importunos, que pretendían reservarse las magistraturas, habían sido exterminados...

Debemos plantear aquí un problema de política interna ateniense. Aunque el nombre de Pericles no figura en la tradición relativa a la fundación de Turios, la mayoría de los autores modernos la tiene por una obra periclea. Se compara el carácter panhelénico de la colonia con el proyecto de Congreso panhelénico de 448 (?)[244]; se atribuye un carácter imperialista a una empresa destinada a seguir extendiendo la influencia de Atenas; se señala que Protágoras e Hipódamo forman parte del círculo intelectual que, según se cree, giraba en torno a Pericles, etc. Ninguno de estos argumentos es sólido. Puesto que no asociaba a las *ciudades,* como

---

[243] A raíz de la singular evacuación del Ática por el ejército espartano, en el 446/5 *(supra,* p. 153), uno de los responsables, Cleándridas, fue desterrado de Esparta: fue a establecerse en Turios. Es evidente que Cleándridas no «representa» allí a su patria...

[244] *Supra,* p. 152.

había hecho el proyecto de congreso, a esa empresa común, la fundación de Turios no se sitúa al mismo nivel, y, a fin de cuentas, el «ideal panhelénico» de Pericles es sustancialmente una invención moderna. Por otra parte, la fundación de Turios sólo es imperialista si concedemos al término un sentido diferente al que podemos darle dentro del mundo egeo. En cuanto al «círculo pericleo», de donde habría salido el estado mayor de la operación, no es seguro que podamos incluir en él a Lampón, y sobre Heródoto, el más ilustre de los ciudadanos de la nueva ciudad, jamás ha habido conformidad respecto a los sentimientos que profesaba hacia Pericles... Aunque estas objeciones hacen dudosa la teoría de una Turios periclea, tampoco bastan para sostener la hipótesis inversa, que convierte a la fundación de Turios en una maniobra antipericlea cuyo impulsor habría sido Tucídides, hijo de Melesias. El imperialismo pericleo, se ha dicho, estaría representado por la pequeña expedición de 446/5; por el contrario, el llamamiento a la colaboración de los demás griegos, y especialmente de los peloponesios, estaría conforme con la ética panhelénica aristocrática de Tucídides (pero ya hemos visto qué rendimiento da esta dudosa interpretación); además, se ha añadido, Pericles no era estratego en el 444/3 (dato que no es seguro) y, por tanto, Tucídides *debía* de serlo (dato aún menos seguro); así pues, era él quien habría sido escuchado por los atenienses el año de la fundación de Turios. Por último, según una fuente tardía y confusa[245], un Tucídides (que *podría* ser el hijo de Melesias) habría sido llevado a los tribunales a su regreso de Turios –y, por lo demás, el hijo de Melesias fue condenado al ostracismo en el 443 (pero ya hemos visto que el ostracismo de Tucídides se ventiló, indudablemente, por otra clase de cuestiones)[246]. En realidad, el problema es insoluble. Además, si lo evocamos aquí es para subrayar, una vez más, cuántas incertidumbres oprimen la historia interna de Atenas en esta época. Que se haya producido un debate, e incluso un conflicto, a propósito de Turios, resulta probable en la medida en que, antes de que el antagonismo entre Pericles y Tucídides fuera zanjado mediante el ostracismo, en Atenas debía haber debate y conflicto sobre cualquier asunto. Pero es aún más probable que ambas interpretaciones, la periclea y la antipericlea, de la fundación de Turios representen simplificaciones ideales de unos hechos que no podemos captar.

En todo caso, las relaciones entre Atenas y Turios se relajaron en seguida. El mismo año de su fundación, Turios estuvo en guerra con Tarento. Ni Atenas ni Esparta (metrópolis de Tarento) intervinieron en aquel conflicto que, al cabo de diez años, terminó mediante un compromiso: a mitad camino de Turios, Tarento fundó una nueva ciudad, Heraclea, pero los habitantes de Turios también participaron como colonos. La aparente indiferencia ateniense respecto a los primeros avatares de Turios difícilmente confirma la hipótesis de los proyectos «imperialistas» al lle-

---

[245] Se trata de la anónima *Vida de Tucídides* (¡el historiador!), cap. 7.
[246] *Supra*, p. 246.

var a cabo su fundación. Además, la influencia ateniense no tarda en difuminarse. Diodoro (XII, 35) cuenta que los colonos peloponesios habrían discutido a Atenas su condición de metrópolis y que la Pitia habría ordenado que no se reconociera más que a un fundador, al propio Apolo. La realidad es que, apenas fundada, Turios se convertía en la ciudad independiente que ya no dejaría de ser. Nada ilustra mejor la trinchera política que separaba a las dos cuencas del Mediterráneo. Si los atenienses habían albergado esperanzas de tender un puente entre estos dos mundos, se habían equivocado: en cuanto estuvo desligada de sus raíces balcánicas, esta colonia procedía a fundirse con el entorno hacia donde oscuras intenciones la habían conducido.

Un juicio prudente sobre la política occidental de Atenas exige, a fin de cuentas, que no perdamos de vista el hecho de que sus operaciones fueron siempre respuestas a llamamientos recibidos: estas palabras, ciertas en el caso de Turios, podrían serlo también en el de las alianzas con Regio y Leontinos, si es que ambos tratados son anteriores al año 433/2, fecha en la que habrían sido simplemente renovados[247]. Para los estudiosos que, en su gran mayoría, admiten dicha renovación, pero no conceden a la primera redacción una antigüedad cercana al 460, tanto la paleografía como el contexto occidental les inclinan a pensar que el tratado original estaría en torno al 440/39. Parece, en efecto, que al cabo de los turbulentos años que siguieron a las acciones de Ducetio[248], los siracusanos quedaron casi como únicos dueños de ese campo cerrado en que se había transformado, una vez más, la Sicilia griega. Según Diodoro (XII, 29), Siracusa habría llevado entonces su poderío a su más alto nivel, resuelta a hacer de la isla un imperio siracusano. Es *posible* que fuera en este momento cuando las gentes de Leontinos, de Regio y de Catana vinieran a solicitar la alianza de Atenas, que les fue concedida.

¿Estaban los atenienses dispuestos a marchar hacia Occidente si estos nuevos aliados[249] eran atacados por Siracusa? No conservamos los textos completos de aquellos tratados, pero lo que podemos leer es un rosario de generalidades. ¿Se trata de un simple marco, prudentemente teórico, de un compromiso moral destinado a hacer reflexionar a los siracusanos? ¿O bien esa imagen deliberadamente borrosa traduciría algún tipo de apuro, tal vez un compromiso? Haciéndose eco de las palabras de Tucídides, cuando alaba a Pericles por haber sabido contener los impulsos desconsiderados del *demos,* Plutarco nos ofrece una amplificación del pasaje y se refiere a «todos aquellos, muy numerosos, a quienes ya dominaba esa maldita y funesta pasión por Sicilia... o que soñaban con Etruria y Cartago... Pero Pericles contenía aquel desbordamiento y rechazaba tanto activismo, consagrando lo esencial del poderío a la conservación y consolidación de lo adquirido...» *(Per,* 20, 4-21, 1). El loco ímpetu con el que los atenienses

---

[247] *Supra,* nota 89.
[248] *Supra,* p. 227.
[249] *N.B.*: Estas alianzas no tienen nada en común con el sistema de alianzas egeas.

se lanzaron a la expedición del 415, ¿se habría ya manifestado a partir del 440/39 y el carácter formalmente vago de ambos tratados obedecería a la influencia moderadora de Pericles? Cuando Nicias, en el 415, trate de contener a los atenienses[250], utilizará el siguiente argumento: «El mejor medio de que disponemos para imponernos a los griegos de aquella zona sigue siendo no aparecer por allí, o hacer una corta visita para hacer gala de nuestra fuerza: pues todo el mundo sabe que causa mayor admiración lo que se encuentra lejos y da muy pocas veces motivo para poner a prueba su reputación» (Tucíd., VI, 11, 4). Numerosos indicios señalan en Nicias a un continuador sin genio de Pericles, y estas palabras traducen quizá una doctrina de prudencia calculada, de origen pericleo.

No poseemos todas las claves de la política occidental de Atenas durante estos años. Pero no parece nada probable que dicha política pueda explicarse con arreglo a la idea de un imperialismo desbordante[251]. El poderío naval de Atenas origina que, desde lejos, se pongan los ojos en él, pero aquellos llamamientos no parecen haber recibido una respuesta unánime, ni muy firme. Cabe sospechar la existencia de un empirismo titubeante, que buscaba abrirse su propio camino entre dos corrientes contrarias, y que no hacía sino acentuar mejor el carácter resuelto de la política egea de consolidación de lo adquirido. Pues debe tenerse en cuenta, para acabar, que si es posible señalar la hipotética fecha de las inmediaciones del 440 para las alianzas con Regio y Leontinos, nos hallamos en la misma época de la crisis de Samos...

II.–LA GUERRA DE SAMOS[252]

De la paz de Treinta Años, Tucídides salta directamente al problema de Samos, que estalla cinco años más tarde y al que consagra tres capítulos enteros (I, 115-117), prueba del interés que le merecía; pero nuestro historiador deja a sus lectores la tarea de encontrar las razones de ese interés y de la importancia de aquella crisis en la historia del imperialismo ateniense.

Los últimos aliados navales, Samos, Quíos y Lesbos, puesto que conservaban dentro de la alianza los atributos externos de su soberanía, seguramente no tenían razones para quejarse del trato que se les daba. En lo

---

[250] *Infra*, p. 315.

[251] Ya hemos subrayado que el resumen hecho por Tucídides, en el libro I, de la historia de la Pentecontecia parece enteramente consagrado a demostrar que la guerra del Peloponeso fue provocada por el desarrollo del poderío ateniense; pues bien, los asuntos de Occidente ni siquiera son evocados en aquel compendio... Hay que tomar nota de este silencio.

[252] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en las notas 12 y 216, véase: A. W. Gomme, *A historical commentary on Thuc.*, I, pp. 349 ss.; J. P. Barron, *The silver coins of Samos*, Londres, 1966; Ed. Will, «Note sur les régimen politiques de Samos», *R.E.A.*, LXXI, 1969, pp. 305 ss.; G. E. M. de Sainte-Croix, *The origins of the Poloponnesian war*, Londres, 1972, pp. 200 ss.; T. J. Quinn, *Athens and Samos, Chios and Lesbos, 478-404 B.C.*, Manchester, 1982, cap. II; B. D. Meritt, «The Samian revolt from Athens in 440-39 B.C.», *Proc. Am. Philos. Soc.*, CXXVIII, 1984, pp. 123 ss.; P. Karavites, «Enduring problems of the Samian revolt», *Rh. Mus.*, CXXVIII, 1985, pp. 40 ss.

concerniente a Samos, Atenas no había tratado ni de romper su tradición naval, ni de intervenir en su régimen político, ni de interrumpir sus amonedaciones. Sin duda reinaba en Samos un cierto malestar político y social, que no tardaremos en verlo surgir; la crisis no estallará, sin embargo, por esta circunstancia, y sin las contingencias que la desencadenaron Samos no habría dejado de actuar, probablemente, como el aliado fiel que había sido hasta entonces y que volverá a ser en lo sucesivo.

En el año 441/0 estalló una guerra entre Samos y Mileto, a causa de Priene, cuyos motivos siguen siendo pura conjetura. El territorio del Priene lindaba con las posesiones continentales de Samos, como asimismo hacía el territorio de Mileto, y estas vecindades habían provocado antiguos conflictos fronterizos. Ahora bien, Priene, que había figurado hasta entonces en la contabilidad del *phoros*, desaparece de las listas en el 442/1. Como, al año siguiente, Samos y Mileto se enfrentan «a causa de Priene», parece que, con el consentimiento ateniense, Mileto se hubiera anexionado Priene. Además, ese mismo año vemos aparecer un nuevo sujeto tributario: Maratesio. Este lugar se hallaba situado en el territorio continental de Samos, y su tasación significa que Atenas se lo ha quitado a los samios. Resulta, pues, evidente, que en este instante los atenienses manifestaban su favor por los milesios y su disfavor por los samios, y que es el sentimiento mismo de esta desgracia en que habían caído lo que determinó a los samios, antes que a reclamar un arbitraje ateniense, a declarar la guerra a los milesios, a quienes derrotaron sin grandes esfuerzos. Pero ¿por qué ese favor y ese disfavor? Lo más plausible es que el *demos* ateniense testimoniase su complacencia a Mileto desde el día en que, después de una serie de disturbios que habían agitado a la ciudad algunos años antes, los milesios habían restaurado la democracia; que los aristócratas samios, inquietos a un tiempo por tener un vecino democrático y por una posible recuperación de Mileto (que no era más que una ciudad de segundo orden desde el 494), expresaran su mal humor por ello; y que esta última, a su vez, provocara el recelo de los atenienses. Si esta hipótesis es exacta, nos revelaría hasta qué punto una cierta pasión democrática *podía* crear interferencias en los problemas del Imperio.

Después de su derrota, los milesios fueron a quejarse a Atenas. Ahora bien, éstos trajeron consigo a «algunos samios, desplazados a título personal, que deseaban una revolución». Había, por tanto, en Samos un grupo de demócratas que, viendo a los aristócratas en dificultades con los atenienses, se proponían aprovechar la oportunidad para que les encumbraran en los puestos de gobierno –tal como había sucedido poco antes en Mileto. Sin embargo, los atenienses comenzaron por conminar a los samios a que se sometiesen a un arbitraje, y solamente después de haber recibido una negativa fue cuando «pusieron rumbo a Samos con 40 trirremes y establecieron la democracia en la isla; tomaron rehenes..., a los que instalaron en Lemnos; luego, dejaron una guarnición en Samos y se retiraron». No hace falta decir que la democracia samia abandonó las reivindicaciones de los aristócratas respecto a Priene.

Pero estos últimos no se dieron por vencidos. Algunos de ellos acudieron a Sardes para solicitar ayuda al sátrapa Pisutnes, que se la conce-

dió (vemos aquí a los persas reanudar su política de antes de la paz de Calias), y regresaron a Samos, en donde consiguieron derrocar la democracia y proclamaron la secesión –también se apresuraron a llevar de nuevo la guerra contra Mileto–. Aparece aquí la medida exacta de la fidelidad de los aristócratas aliados frente a Atenas: lejos de que estas gentes se sientan partícipes, junto a Atenas, en una labor común, entienden que Atenas debe mantenerles su preponderancia social y política y apoyarles en el corto horizonte de su política regional; que Atenas no respeta estas reglas del juego, tal como ellos mismos las conciben: entonces, rompen el contrato.

Tucídides inserta en este punto una pequeña frase, que a menudo aumenta las dimensiones del problema y confiere aún mayor gravedad a la crisis: «Los bizantinos se unieron a la revuelta de Samos.» El historiador no vuelve a ocuparse de esta colaboración sino *in fine:* nosotros lo imitaremos.

La revuelta de Samos forzaba a Atenas a una represión, que se inició, sin duda, en la primavera del 440. Subrayaremos aquí cuatro puntos relativos a esta difícil guerra.

1.° Los atenienses se vieron obligados a desplegar un considerable esfuerzo: es la única vez que vemos a diez estrategos a la cabeza de una sola expedición[253], cuyo coste fue enorme. Ahora bien, por mar, los éxitos estuvieron repartidos, lo que demuestra hasta qué punto los samios seguían siendo poderosos: poderío cuya secesión no podía Atenas tolerar.

2.° Los atenienses temieron que se produjera una intervención naval por parte persa, y Pericles condujo la flota para salirle al paso. Ignoramos lo que ocurrió –tal vez no fuera sino una falsa noticia.

3.° Lejos de que (dejando aparte a Bizancio) la revuelta se mostrara contagiosa, las ciudades de Quíos y Lesbos enviaron sus escuadras contra Samos. ¿Se vieron obligados a hacerlo? ¿Consideraban la conducta de los samios impropia, inútil, desesperada? ¿Experimentaban alguna forma de satisfacción con el sometimiento de Samos? Preguntas que quedan sin respuesta...

4.° Samos, por último, recurrió a Esparta. Sabemos, incidentalmente, que los peloponesios debatieron este asunto; unos cuantos se declararon partidarios de intervenir, propuesta a la que se opusieron los corintios, quienes «sostuvieron abiertamente que correspondía a cada uno castigar a sus propios aliados» (Tucíd., I, 40): punto de vista conforme a la paz de Treinta Años[254] –¿pero quiénes, de entre los peloponesios, habían estado dispuestos a romper con ella...?

---

[253] No hemos dicho *los diez* estrategos: ésta es una de aquellas ocasiones en que la tribu Acamántida proporcionó dos estrategos, Pericles y Glaucón *(cf. supra,* p. 244). Sin embargo, parece dudoso que un estratego no se quedara en el Ática, para asumir allí el mando de las tropas territoriales; así pues, en este año es probable que hubiera 11 estrategos.

[254] Y que pone asimismo de manifiesto, de forma indirecta, que la política contemporánea de Atenas en Occidente no inquietaba más de la cuenta a los corintios, quienes no la veían, evidentemente, como una expansión amenazadora de la *arché* ateniense.

Samos cayó al cabo de nueve meses de bloqueo. «Los samios acordaron demoler sus murallas, proporcionar rehenes, entregar sus naves y resarcir los gastos de la guerra en plazos fijos.» Este resumen del tratado requiere dos observaciones: esperaríamos, por una parte, que el desarme de Samos ocasionase su reducción a la condición de tributario; ahora bien, Samos no queda sujeta a pagar el *phoros,* sino a «resarcir los gastos» –¿por qué ese matiz? Y esperaríamos, por otra parte, que la aristocracia vencida tuviera que ceder otra vez su puesto a la democracia; sin embargo, contrariamente a la opinión que pretende Tucídides cometió una omisión al respecto[255], parece que los atenienses no cambiaron nada. Ambos problemas están ligados entre sí. Que Samos hubiese de «resarcir los gastos de la guerra» (que ascendieron a 1.276 talentos), se explica por la política financiera ateniense de esos años. Efectivamente, el transferir la mayor parte de las rentas federales al fondo de las grandes obras públicas trajo como consecuencia que el tesoro de los Helenotamías no dispusiera en el 440 de las reservas necesarias para financiar la guerra, coste que debió ser asumido por el tesoro de Atenea; era, por tanto, este último el que había de recuperar sus anticipos, y no el de los Helenotamías, lo cual explica que no existan indicios epigráficos de un *phoros* samio, pero que haya, en cambio, «reembolsos» al tesoro de Atenea. La mención más tardía de que tenemos noticia sobre un desembolso samio es de 414/3: si se trata del último (como vamos a ver), los samios habrían pagado 26 anualidades de 45 talentos. Y en este punto alcanzamos de nuevo el problema del régimen político samio. Tucídides cuenta, en efecto, que en el verano del 412[256] el *demos* samio se rebeló contra los «poderosos», que la nueva democracia samia obtuvo el reconocimiento de su autonomía por parte de Atenas y que «en lo sucesivo los samios administraron sus asuntos por sí mismos». Si se supone que Atenas estableció la democracia en Samos en el 440/39, hay que suponer también que esta democracia fue derrocada entre 439 y 412, sobre lo que no existe ninguna prueba. Es preferible admitir que Atenas mantuvo a la aristocracia derrotada en 440/39, pero privándola de toda autonomía, y que así lo hizo para que recayese sobre sus miembros, y no sobre los demócratas, el peso y la responsabilidad del reembolso de los gastos de la guerra, y cuando acabó aquel reembolso en el 413, Atenas ya no siguió teniendo motivos para oponerse a una revolución democrática. Así pues, no es a causa de una omisión de Tucídides por lo que el restablecimiento de la democracia no figura en su resumen del tratado de 440/39. Su silencio corresponde a la realidad –y el comportamiento que semejante actitud revela contribuye a ilustrar el empirismo ateniense: si el interés de Atenas lo requería, era preferible mantener en el gobierno a una oligarquía impotente y vigilada que instalar al frente de la ciudad a un *demos* que ofrecía menos garantías financieras.

---

[255] Vacío que rellenaría Diodoro, XII, 28, 4.
[256] *Infra,* p. 329.

Nos queda Bizancio. ¿Por qué los bizantinos, y solamente ellos, hicieron causa común con los samios? ¿En qué consistió su colaboración? Es posible que la secesión de Bizancio fuera negociada no por los samios, sino por los persas. En efecto, la paz de Calias estipulaba, por un lado, la desmilitarización de la zona litoral de Asia Menor y, por otro, la prohibición a las fuerzas navales persas de penetrar en el Egeo, ya fuera por el sur, ya por el norte. La ayuda de Pisutnes a los samios violaba la primera de estas tres claúsulas, y el avance de una flota fenicia hacia Caria (si es que tiene algo de cierto) la segunda; la secesión de Bizancio, ¿no habría tenido por objeto facilitar la violación de la tercera? Además, era preciso que Bizancio tuviera sus razones para separarse de Atenas, pero somos incapaces de captarlas... En realidad, el comportamiento persa fue veleidoso y no parece que en el Bósforo hubiera sucedido gran cosa[257]. La derrota de los samios y la inercia persa redujeron la defección de Bizancio a la dimensión de un mal paso. Además, los atenienses parecen haberlo entendido de esa manera, pues hicieron borrón y cuenta nueva: «Los bizantinos acordaron quedar sometidos en las mismas condiciones que antes.» La mansedumbre ateniense no significa que la secesión de Bizancio no haya sido grave –aunque muchísimo más inoportuno habría sido tratarla con mayor severidad: la ruta de los estrechos era demasiado importante como para que Atenas pudiera enajenarse a quienes poseían el cerrojo.

Esta crisis ofrece, por consiguiente, interesantes datos para el análisis de las interioridades del imperialismo ateniense, especialmente en lo relativo a los aliados navales. Éstos eran, sin duda, útiles para Atenas en la medida en que sus flotas dispensaban a los atenienses de ejercer personalmente la vigilancia del Egeo oriental –pero cuántos equívocos llega uno a intuir en un segundo plano de esa colaboración... Si una serie de circunstancias tan contingentes y locales habían podido hacer que Samos rodase por la pendiente de la secesión, Quíos y Lesbos, que colaboraron en la represión, ¿tenían acaso mayores motivos para guardar fidelidad? ¿No se resentiría el Imperio, tarde o temprano, de no haber sido completamente desarmado y reducido a la condición de tributarios?

III.–LA POLÍTICA DE ATENAS EN EL NORTE[258]

Del asunto de Samos, Tucídides pasa otra vez directamente a los prolegómenos de la guerra del Peloponeso: nueva laguna de unos cinco años, que

---

[257] Un monumento a los caídos atenienses, no datado, aunque hay buenas razones para atribuirlo al año 440/39, registra 12 muertos «en Bizancio» y 28 «en el Quersoneso»: ¿llegaría a tener repercusiones en esta región la defección de Bizancio?

[258] OBRAS DE CONSULTA.– Además de los trabajos citados en las notas 12 y 216, véase: Sobre la expedición póntica: J.H. Oliver, «The peace of Callias and the Pontic expedition of Pericles», *Hist.*, VI, 1957, pp. 254 s. (defiende una datación alta); I. B. Brašinsky, *Afiny i severnoe Pritchernomorje v VI-VII vv. do n. e.*, Moscu, 1963 (sitúa la expedición en el 439, pero duda de que Pericles haya penetrado realmente en el Mar Negro); H. B. Mattingly, «Periclean imperialism», en *Studies pres. to V. Ehrenberg*, Oxford, 1966, pp. 194 ss.; asimismo *A.T.L.*, III, pp. 114 ss.

es preciso rellenar. Ahora bien, todo cuanto puede averiguarse de la política ateniense de esos años nos conduce esencialmente hacia el norte, pero resulta difícil clasificar estos datos con cierto orden, como no sea geográfico.

Permanezcamos en la entrada del Ponto Euxino, a donde la defección de Bizancio nos ha conducido. Un pasaje de Plutarco *(Per.,* 20, 1-2) relata que Pericles habría realizado una gran demostración naval en el mar Negro, llegando hasta Sínope, en donde habría instalado colonos atenienses. Algunos, de entre los autores modernos, trasladan a Pericles hasta Crimea; otros, en cambio, niegan todo viso de autenticidad a esa expedición. Realmente, no hay forma de tener ninguna seguridad respecto a este episodio –pero debemos cuidarnos de rechazarlo a la nómina de las leyendas: si Pericles condujo alguna vez una flota hasta el Ponto Euxino, esa operación tendría bastante lógica en los días siguientes a la secesión de Bizancio. ¿Habría que relacionar la expedición con el restablecimiento por los atenienses de Ástaco, en la Propóntide, fechado por Diodoro en el 435/4, así como la aparición en las listas del tributo, ese mismo año y en esa misma región, de algunos nuevos aliados? ¿No sería por esta región por donde se habría efectuado, gracias a los persas, la conexión entre Samos y Bizancio? En cualquier caso, es cierto que nada más dominar la defección de Bizancio, los atenienses debieron considerar necesario coger de nuevo las riendas de la región de los estrechos.

Sabemos, por otra parte, que las regiones traco-macedonias poseían tanta importancia vital para Atenas como la ruta del Ponto. Ya hemos visto cómo, a principios de la Confederación, un intento de colonización en la desembocadura del Estrimón había conducido a un desastre[259]. Ignoramos las razones por las que la colonización de estos territorios vuelve a despertar interés después de mediados de siglo: sería necesario, para apreciarlas con claridad, conocer mejor la historia de Macedonia, pues podría suceder que los atenienses hubieran procurado explotar las disputas que enfrentaron entre sí a tres de los cinco hijos a quienes Alejandro I legó el reino a su muerte (¿hacia 454-450?). Lo cierto es que Atenas fundó entonces dos establecimientos, al menos, en los confines de Macedonia: Brea y Anfípolis.

El caso de Brea es singular: la conocemos por el decreto que ordena su fundación –pero cuya fecha es desconocida... Su emplazamiento, ade-

---

Sobre Brea: última edición del decreto *ap.* Meiggs-Lewis, n.° 49; A. G. Woodhead, «The site of Brea», *Cl. Q.,* n.s., II, 1962, pp. 57 ss.; J. A. Alexander, «Thucydides and the expedition of Callias against Potidaea 432 B.C.», *A.J.Ph.,* LXXXIII, 1962, pp. 265 ss.; D. Asheri, «Note on the site of Brea», *A.J.Ph.,* XC, 1969, pp. 337 ss.

Sobre Amfípolis: *A.T.L.,* III, pp. 308 ss.; D. Asheri, «Studio sulla colonizzacione di Anfipoli sino alla conquista macedone», *R.F.,* XCV, 1967, pp. 5 ss.

Sobre Macedonia: St. Casson, *Macedonia, Thrace and Illyria their relation to Greece from earliest times to the time of Philip,* Oxford, 1926; F. Geyer, *Makedonien bis zur Thronbesteigung Philipps,* München-Berlin, 1930; P. Cloché, *Histoire de la Macédoine jusq' à l'avènement d'Alexandre le Grand,* París, 1960; N.G.L. Hammond y G.T. Griffith, *A History of Macedonia,* II, Oxford, 1979, pp. 115 ss.; M. Errington, *Geschichte Makedoniens,* München, 1986.

[259] *Supra,* p. 124.

más, se halla sujeto a conjeturas, aunque si su nombre pudiera ser leído a costa de enmendar un texto de Tucídides (I, 61, 4), se localizaría en alguna parte del interior del golfo Termaico. Ninguno, de entre los criterios paleográficos e históricos invocados para apoyar diferentes dataciones, tiene valor absoluto, pero una fecha en torno a los años 446-440 no parece imposible.

Gracias a Tucídides (IV, 102 ss.), estamos mejor informados acerca de la fundación de Anfípolis, levantada por los atenienses en el bajo Estrimón, en el mismo lugar en que Enneahodoi había fracasado unos treinta años antes. No se trataba de una colonia para asentar población, pues los atenienses sólo constituyeron una minoría del total de colonos «mezclados», pero podemos encontrar muchos otros móviles a esta fundación. Tucídides nos proporciona indirectamente dos de ellos cuando justifica la consternación que se apoderó de Atenas, al producirse la caída de Anfípolis en 425/4[260], por la pérdida «de la madera de construcción y de los ingresos financieros» (IV, 108). El primer punto es claro, pues el mantenimiento de la flota ateniense exigía enormes cantidades de madera, y resultaba más cómodo disponer de ese material en el territorio de una colonia que estar forzado a comprárselo a Estados extranjeros: es incluso probable que en Anfípolis se hubieran instalado astilleros. Los «ingresos financieros» plantean, en cambio, un problema, pues Amfípolis no fue tributaria[261]: cabría en lo posible que tales ingresos procediesen de las explotaciones mineras, pero, si ello fue así, desconocemos por medio de qué canales el producto de esas minas engrosaba el tesoro ateniense. La madera y las minas bastaban para justificar la fundación de Anfípolis: ¿hay que añadir asimismo móviles estratégicos? Es posible, pero conocemos mal las relaciones que mantenía entonces Atenas con los tracios y los macedonios. ¿El establecimiento de una base naval ateniense en Anfípolis habría tenido como objetivo la vigilancia de algunas ciudades aliadas de la región, cuya fidelidad despertaba sospechas? También para esta hipótesis carecemos de pruebas, y la importancia que adquirirá aquella plaza durante los primeros años de la guerra del Peloponeso no permite discurrir con seguridad sobre las circunstancias de su fundación, bastantes años antes.

Para terminar con esta región, señalaremos que Metona, antigua ciudad griega de la costa macedonia que hasta entonces había desdeñado el ingreso en la alianza ateniense, se adscribió a la misma en el 435/4, según parece, mientras que, al año siguiente, «Perdicas, hijo de Alejandro, rey de los macedonios, entró en guerra con los atenienses, después de haber sido su amigo y aliado». La relación entre ambos hechos no ofrece dudas, aun cuando las razones que están en segundo plano sólo puedan ser obje-

---

[260] *Infra*, p. 301.

[261] Como, por otra parte, tampoco lo fueron Brea, ni Ástaco, después de su reinstalación en 435/4: los atenienses, que a veces dan la impresión de asimilar a los aliados tributarios con colonias, parecen haber eximido siempre del *phoros* a sus verdaderas colonias.

to de especulaciones. En cualquier caso, la entrada de Metona en la alianza ateniense permite subrayar que, en los confines macedonios, el imperialismo ateniense sigue trazándose unas metas que los desbordan, al favorecer al mantenimiento de la presencia griega.

Pese a la incertidumbre en que permanecemos respeto a Brea, es evidente que los atenienses testimonian un vivo interés por los asuntos de Tracia y Macedonia en los años siguientes a la paz de Treinta Años.

Si abarcamos con una mirada la actividad exterior de los atenienses en el decenio que transcurre entre la firma de la paz de Treinta Años y los prolegómenos de la guerra del Peloponeso, se obtiene la impresión de que se trata de *membra disiecta* de un conjunto, cuya coherencia somos incapaces de captar –si es que existe tal coherencia–. Los acontecimientos conocidos no son muy numerosos, los acontecimientos bien conocidos y fechables con precisión lo son todavía menos. De cuanto ocurre en Grecia, más valdría decir que no sabemos nada, y lo más probable es que esa situación traduzca la realidad: Grecia está en reposo. Si consideramos, por otra parte, que en Occidente Atenas ha recibido la solicitud de actuar, y que sus acciones en aquella zona no revisten capital importancia; que la guerra de Samos-Bizancio no es sino un accidente, y que las operaciones de la región de los estrechos y del Ponto Euxino sólo son, tal vez, consecuencias del conflicto –si esto es así, parece que no cabría casi hablar de iniciativas atenienses excepto en las regiones traco-macedonias. Pero incluso tales iniciativas parecen depender más bien de una política de consolidación que de expansión del Imperio. Si estamos dispuestos a no conceder a la fundación de Turios más que un alcance limitado, debe reconocerse que este período presenta un contraste con el período anterior: es un período de imperialismo conservador.

Pero además, es un período sobre el que Tucídides desprecia –salvo la guerra de Samos– informarnos, y su silencio demuestra que los acontecimientos que hemos intentado analizar nada tenían que ver con la génesis de la crisis a la que él dedica su atención. Y, sin embargo, estos años son aquellos en que Atenas se eleva a la cumbre de su poderío y de su esplendor. Pero esta progresión se lleva a cabo dentro de la paz y de la estabilidad, en la explotación indiscutible de los recursos de un Imperio consentidor (de ahí el énfasis puesto por el historiador en el asunto de Samos, que estuvo a pique de comprometerlo todo). No hay nada, en todo ello, que pudiera inquietar a sus enemigos de ayer: Atenas no traspasa en ningún lado los límites definidos en el tratado del 446/5 y Corinto es la primera en proclamarlo en el 440.

Imperialismo conservador: es decir, ¿de inspiración periclea? Si los atenienses, durante estos años, se abstuvieron de realizar cualquier operación inmoderada y consagraron sus fuerzas a la preservación de lo adquirido, ¿hemos de tomar esa actitud como el índice de su sometimiento a las ideas de un Pericles que, al poner pacíficamente el Imperio al servicio de la ciudad, sólo pensaba en rematar dignamente la obra de sus antecesores –como le hará decir Tucídides en el *Discurso fúnebre?* Eso sería dar muestra de un hipercriticismo poco recomendable, y un acto casi de mala fe el responder

negativamente. Entre el decreto 450 sobre la utilización de las finanzas federales y la enérgica respuesta a la revuelta samia, entre aquel vigor represivo y la actividad creadora en Tracia y en los estrechos, entre aquella actividad egea y la prudente reserva mostrada en los territorios occidentales –entre todos estos datos que la tradición nos ha legado de forma dispersa y desalentadora, resulta difícil, para quien trate de contemplar las cosas desde lo alto, no percibir una relación, no atribuir esa relación a un modo de pensar, y negar que esas ideas pertenezcan a Pericles. Aunque conviene, una vez más, no construir a un Pericles ideal que reinaba absolutamente y dentro de su abstracta soledad sobre una Atenas unánime: su auténtica grandeza no ganaría nada con esta simplificación. La de Atenas tampoco.

Ahora bien, si esta política de imperialismo conservador y, en resumidas cuentas, pacífico, tiene algo de realidad, desde ese momento se plantea el problema de saber por qué, en los años en que nos encontramos (es decir, hacia el 434), el mundo griego está de nuevo en vísperas de rodar hacia una conflagración general. E, igualmente, el problema de saber si, a partir de ese punto final, el decenio 446/5-435/4 no debe ser enfocado desde otras perspectivas, examinando por tanto la política periclea con arreglo a otros objetivos. Problemas que tan sólo posteriormente podremos plantear.

IV.–PROLEGÓMENOS Y ORÍGENES DE LA GUERRA DEL PELOPONESO[262]

Al acabar con la exposición de la crisis samia, Tucídides prosigue: «Después de esto, algunos años más tarde, sobrevinieron ya... todos aque-

---

[262] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en las notas 12 y 216, y del minucioso análisis de D. Kagan, *The outbreak of the Peloponnesian war,* Cornell Univ. Pr., 1969, véase:

Trabajos generales sobre los orígenes del conflicto: G. E. M. de Sainte-Croix, *The origins of the Peloponnesian war,* Londres, 1972; K. W. Welwei, «Das Problem des "Präventivkrieges" im politischen Denken des Perikles und des Alkibiades», *Gymn.,* LXXIX, 1972, pp. 289 ss.; R. Sealey, «The causes of the Peloponnesian war», *Cl. Ph.,* LXX, 1975, pp. 89 ss.; C. A. Powell, «Athen's difficulty, Sparta's opportunity; causation and the Peloponnesian war», *A.C.,* XLIV, 1980, pp. 87 ss.

Sobre Tucídides (que, por ser nuestra fuente contemporánea fundamental, plantea problemas inseparables de los que suscita la misma guerra, y muy particularmente sus orígenes): F. W. Ullrich, *Beiträge zur Erklärung des Thukydides,* Hamburg, 1845-1846; Ed. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte,* II, Halle, pp. 269 ss.; G. B. Grundy, *Thucydides and the history of his age,* Oxford, 1910; 2ª edición, aumentada con un segundo volumen, Oxford, 1948; Ed. Schwartz, *Das Geschichtswerk des Thukydides,* 2.ª ed., Bonn, 1929; W. Schadewaldt, *Die Geschichtsschreibung des Thukydides,* Leipzig, 1929; J.H. Finley, *Thucydides,* Cambridge (Mass.), 1942; 2.ª ed., 1947; J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien. La pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre,* París, 1947; 2.ª ed., 1951; H. Strasburger, «Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides», *Saeculum,* V, 1954, pp. 395 ss.; F. Kiechle, «Ursprung und Wirkung der machtpolitischen Theorien im Geschichtswerk des Thukydides», *Gymm.,* LXX, 1963, pp. 289 ss.; F. E. Adcock, *Thucydides and his history,* Cambridge, 1963; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico,* I, Bari, 1966; K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung,* I, Berlin, 1967; W. R. Connor, «Thucydides», Princeton, 1984. Esto no son sino algunos hitos dentro de una bibliografía inmensa, que es inagotable. Hay que saber que nunca ha sido posible llegar a un acuerdo, para la comprensión del pen-

llos acontecimientos que dieron motivo *(prophasis)* a la presente guerra» (I, 118,1). La composición de su libro primero hace que Tucídides haya analizado ya tales acontecimientos con anterioridad a realizar este resumen de los «cincuenta años» (I, 89-117) que nos ha guiado en las páginas prece-

---

samiento de Tucídides, entre una tendencia «analítica» que se propone realzar la existencia de sucesivas etapas en la evolución de este pensamiento, a través de las sucesivas «capas de redacción» *(cf.* Ullrich, Schwartz, Romilly, Adcock), y una tendencia «unitaria», según la cual el historiador habría concebido de entrada la guerra como un todo (Meyer, Finley). La dificultad proviene, ciertamente, del estado incompleto de la obra, «no solamente en cuanto al final, sino incluso en el material que conservamos» (von Fritz). Para la lectura de Tucídides, servirán de ayuda las ediciones comentadas de J. Classen y J. Steup, 3.ª a 5.ª ed., Berlín, 1900-1922; reimpr., 1963, para el conjunto de la obra, y de A. Maddalena, para el libro I, 3 vol., Firenze, 1951-1952, así como de A. W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides,* continuado, tras la muerte del autor, por A. Andrewes y K.J. Dover, 5 vol., libros I-VIII, Oxford, 1945-1981. Por lo que toca a los discursos incluidos por Tucídides en su obra –sobre los que él mismo dice que, «siendo difícil reproducir exactamente el tenor literal de los mismos, aunque yo los había escuchado personalmente o me habían sido referidos por otros, he relatado lo que yo entiendo que habrían podido expresar, por responder a las circunstancias del momento, y los he redactado con la intención de mantenerme, respecto al contenido de las opiniones, lo más cerca posible de lo que realmente había sido dicho» (I, 22)– el problema ha sido tratado en todas las obras arriba mencionadas, a las que debe añadirse, entre otras: F. Egermann, «Die Geschichtsbetrachtung des Thukydides», *Das neue Bild der Antike,* I, 1942, pp. 272 ss.; F. E. Adcock, «Thucydides in Book I», *J.H.S.,* LXXI, 1951, pp. 2 ss.; H. P. Stahl, *Thukydides, die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozess,* Munich, 1966, cap. III (abundante bibliografía). Sobre Tucídides y los documentos contemporáneos: W. Kolbe, *Thukydides im Lichte der Urkunden,* Stuttgart, 1930; C. Meyer, *Die Urkunden im Geschichtswerk des Thukydides,* Munich, 1955.

Sobre el asunto de Corcira: N. G. L. Hammond, «Naval operations in the south channel of Corcyra 435-433», *J.H.S.,* LXV, 1945, pp.26 ss.; F. P. Rizzo, «Il racconto della spedizione ateniese a Corcira in Ellanico e Tucidide», *R.F.,* XCIV, 1966, pp. 271 ss.; L. Piccirili, *Gli arbitrati interstatali greci,* Pisa, 1973, n.° 23. Sobre la financiación de la guerra de Corcira: Meiggs-Lewis, n.° 61.

Sobre el asunto de Potidea: J. A. Alexander, «Thucydides and the expedition of Callias against Potidaea 432 B.C.», *A.J.Ph.,* LXXXIII, 1962, pp. 265 ss.; W. E. Thompson, «The chronology of 432/1», *Hermes,* XCVI, 1968, pp. 216 ss. Sobre el problema afín de los orígenes de la Confederación de Calcídica de Tracia (¿en el 432?; ¿antes aún?; ¿más tarde?): en último lugar J. A. O. Larsen, *Greek federal states,* Oxford, 1968, pp. 58 ss.; L. de Salvo, «Le origine del koinon dei Calcidesi di Tracia», *Ath.,* XLVI, 1968, pp. 47 ss., en donde se hallará la bibliografía anterior. Contribuciones numismáticas al problema: J. A. Alexander, «The coinage of Potidaea», *Studies Robinson,* II, 1953, pp. 201 ss.; A. R. Bellinger, «Notes on the coins of Olynth», *ibid.,* pp. 180 ss.

Sobre el problema megarense: E. L. Highbarger, *The history and civilization of ancient Megara,* Baltimore, 1927, cap. XII; R. J. Bonner, «The Megarian decrees», *Cl. Ph.,* XVI, 1921, pp. 238 ss.; P. A. Brunt, «The Megarian decree», *A.J. Ph.,* LXXII, 1951, pp. 269 ss.; K. Völkl, «Das megarische Psephisma», *Rh. M.,* XCIV, 1951, pp. 330 ss.; W. R. Connor, «Charinus' Megarian decree», *A.J.Ph.,* LXXXIII, 1962, pp. 225 ss.; R. P. Legon, *Megara. The political history of a Greek city-state,* Cornell Univ. Pr., 1981; B. R. Mac Donald, «The Megarian decree», *Hist.,* XXXII, 1983, pp. 385 ss.; P. A. Stadter, «Plutarch, Charinus and the Megarian decree», *G.R.B.S.,* XXV, 1985, pp. 351 ss.

Sobre las negociaciones de 432/1: H. Nesselhauf, «Die diplomatischen Verhandlungen vor dem peloponnesischen Kriege», *Hermes,* LXIX, 1934, pp. 286 ss.; F. Adcock y D.J. Mosley, *Diplomacy in Ancient Greece,* Londres, 1975; P. Karavites, «Greek interstate relations and moral principles in the fifth century B.C.», *P. de P.,*CCXVI, 1984, pp. 161 ss. (estos dos trabajos rebasan el presente problema); E.F. Bloedow, «Archidamus the "intelligent" Spartan», *Klio,* LXV, 1983, pp. 27 ss.

dentes. Sin embargo, antes de proceder, por nuestra parte, a ese análisis, veamos en qué terminos definía nuestro historiador este problema crucial de la historia griega: el de los orígenes de la guerra del Peloponeso.

Esta guerra «la emprendieron los atenienses y los peloponesios después de haber roto la paz de Treinta Años... Al principio he expuesto las quejas y diferencias que provocaron aquella ruptura... Considero, en efecto, que la más verdadera causa *(alethestate prophasis),* aquélla, sin embargo, de que se habla menos, fue que el crecimiento de los atenienses y el temor inspirado por éste a los lacedemonios convirtieron la guerra en algo ineludible; pero los cargos *(aitiai)* abiertamente invocados por una y otra parte, los que condujeron a romper el tratado y a entrar en la guerra, eran los siguientes» (I, 23, 4-5) –a saber, los asuntos de Corcira y de Potidea, que más adelante expondremos. Así pues, la búsqueda de las causas había conducido a Tucídides a distinguir, por un lado, la existencia de motivaciones profundas, en las que veía una especie de necesidad política derivada del incremento del poderío ateniense; y, por otro lado, una serie de circunstancias adventicias y contingentes, en las que veía a las «fuerzas que se descolgaban» de esa necesidad. A la causa profunda, a la *alethestate prophasis*[263], Tucídides no le consagra ninguna explicación que la desarrolle: pero es ésta la que justifica su disgresión sobre la *Pentecontecia* (introducida por la frase: «He aquí cómo los atenienses llegaron a la situación que determinó su ascensión» (I, 89,1), e incluso aparece en diversas ocasiones dentro del análisis de las causas inmediatas (que se cierra con la frase: «Los lacedemonios temían que los atenienses extendiesen aún más su poderío, al comprobar que la mayor parte de Grecia estaba ya sometida a sus mandatos» (I, 88).

Tucídides no se encontraba satisfecho, por tanto, con las causas inmediatas, sobre las que apreciaba que no guardaban proporción con el conflicto que llegaron a desatar, y su concepción sería tranquilizadora para la conciencia si no suscitase determinados problemas en la valoración del historiador moderno. Pues si la *alethestate prophasis* tucididea es *verdadera* (si no es una hipótesis subjetiva), las conclusiones que nos ha parecido posible obtener del análisis de los años anteriores a la guerra tienen todas las opciones de ser falsas. Cabe sospechar que si, pese a todo, las

---

Sobre el problema de la oposición a Pericles: además de los trabajos relativos a Tucídides, hijo de Melesias, citados en la nota 225, véase D. Kienast, «Der innenpolitische Kampf in Athen von der Rückkehr des Thukydides bis zu Perikles' Tod», *Gymn.*, LX, 1953, pp. 210 ss.

Sobre las interpretaciones económicas de la guerra: F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, Londres, 1907; G. B. Grundy, *op. cit., supra,* y la crítica de G. Dickins, «The true cause of the Peloponnesian war», *Cl. Q.*, V, 1911, pp., 238 ss.; S. B. Smith, «The economic motive in Thucydides», *H.S.C.Ph.*, LI, 1940, pp. 267 ss.

[263] Debemos señalar que el término *prophasis* dista mucho de ser unívoco, y que Tucídides no siempre lo emplea de forma coherente: por ejemplo, es claro que no tiene el mismo sentido en los dos pasajes arriba citados. En la expresión *alethestate prophasis (cf.* asimismo VI, 6, a propósito de las causas de la expedición de Sicilia) podría depender de la terminología médica, y expresaría el conjunto de fenómenos que hacen posible una enfermedad (en este caso: la guerra), que constituyen, en resumidas cuentas, su «campo de cultivo».

hemos avanzado, eso ya significa de antemano que el debate no nos parece que deba zanjarse necesariamente a favor de Tucídides. Pero empecemos por examinar de dónde surgieron esos «cargos abiertamente invocados por una y otra parte» y que progresivamente arrastraron hacia la guerra al mundo griego casi entero.

Fue en el año 435 cuando se produjeron en el Adriático los incidentes que debían atraer de nuevo a los atenienses hasta las aguas occidentales (Tucíd., I, 24-55) La lejana Epidamno, desgarrada por una guerra civil, como no había logrado que Corcira, su metrópolis, le prestase la intervención que imploraba, fue escuchada por Corinto, metrópolis de Corcira, aunque reñida con ésta. Por deseo de restablecer su influencia en los mares Jonio y Adriático, los corintios intervinieron en Epidamno: el resultado fue una guerra con Corcira, en la que los corintios se dejaron aplastar, junto a un grupo de aliados a quienes habían incitado en Zacinto, en Cefalonia, en Léucade y en el Peloponeso[264]. Durante dos años estuvieron preparando su desquite con tal ardor, que los corcirenses vinieron a solicitar la alianza ateniense en el 433. Sus argumentos, *según Tucídides,* habrían sido los siguientes, en líneas generales: los espartiatas, por temor a los atenienses, deseaban una guerra general[265]; los corintios, influyentes en Esparta y enemigos de Atenas, refuerzan esa actitud y ansían previamente destruir el poderío naval de Corcira para evitar que, en la guerra general anhelada, Corcira se coloque al lado de Atenas; por tanto, interesa a esta última tomarles la delantera aceptando a los corcirenses en su alianza (decisión que no constituiría una violación de la paz de Treinta Años), tanto más cuanto que la situación geográfica de Corcira la sitúa en condiciones de interceptar los auxilios que los griegos occidentales pudieran enviar a los peloponesios. Ante dichos argumentos, los corintios, llegados a Atenas, habrían replicado que ellos se hallaban frente a Corcira, colonia infiel, en la misma situación que los atenienses frente a Samos insurrecta; que ellos habían disuadido a los peloponesios para que no intervinieran en el 440 y que ahora, a cambio, tocaba a los atenienses pagarles; que, por no ser contraria a la letra de la paz de Treinta Años, la alianza ateno-corcirense sería opuesta a su espíritu, puesto que, como Corcira ya estaba en guerra con Corinto, Atenas, al aceptarla en su alianza, escogería en realidad entre dos tratados; que, por último, esa guerra general cuya perspectiva esgrimían los corcirenses, no tenía nada de cierto, pero el acceder a la solicitud de Corcira la convertiría en una realidad.

Esta doble argumentación dejó a los atenienses divididos: la *Ekklesía,* aunque primero se inclinó por los corintios, terminó por votar una medida compensada; como una *symmachía* («tener los mismos amigos, los

---

[264] Sin embargo, ni Mégara, ni Epidauro, ni Hermiona, ni Trezena ni Élide colaboraron con Corinto en su calidad de miembros de la Confederación peloponesia, sino a título de alianzas concertadas *ad hoc.* Tebas y Fliunte, ciudades continentales, habían proporcionado fondos.

[265] Ésta es la *alethestate prophasis* tucididea. No obstante, conviene advertir que, según el propio Tucídides, los espartiatas habrían intentado retener a los corintios en el 435, aunque inútilmente...

mismos enemigos») hubiera entrañado el peligro de provocar la ruptura de la paz de Treinta Años, se concedió a Corcira una alianza defensiva *(epimachía)*. Esta decisión es el resultado evidente de un compromiso entre una tendencia belicosa y una tendencia pacifista, de cuyos protagonistas es imposible, una vez más, tratar de averiguar los nombres[265]. Y, al tratarse de un compromiso, es difícil saber qué pretendían exactamente quienes lo propusieron y lo votaron. Para Tucídides la intención era, «convencidos de que la guerra contra los peloponesios constituía un designio fatal», el «provocar el mayor número posible de roces entre corcirenses y corintios, a fin de que los corintios y las demás potencias navales se hallasen ya debilitadas el día en que... se entraría en guerra con ellas». Explicación poco satisfactoria, pues el carácter *defensivo* de la alianza debía disuadir a los corcirenses de actuar como agresores, de tal manera que los supuestos «roces» únicamente podrían producirse por parte de los corintios, con lo que Atenas se vería de golpe necesariamente arrastrada a la lucha. Por eso, más bien parece que la *epimachía* estuviera destinada a forzar la reflexión de los corintios, persuadiéndoles de que Atenas no albergaba intenciones agresivas. Pero es probable que esta idea fuera sólo reflejo de la opinión de una mayoría vacilante y que no faltaran atenienses cuyos votos o bien no habrían llegado hasta ese punto, o bien habrían continuado mucho más allá de aquella decisión... De todos modos, creyeran o no los atenienses en la «fatalidad» de una guerra general, una victoria de Corinto sobre Corcira habría modificado gravemente la relación de fuerzas navales en Grecia, y esto fue probablemente lo que determinó la decisión ateniense.

Los corintios estaban demasido empeñados como para ceder y cuando una flotilla de diez trirremes atenienses[267] llegó a Corcira, fue para asistir a la derrota de los corcirenses (batalla de las islas Sibota, septiembre de 433). Los corintios, vencedores, sólo renunciaron a explotar su triunfo ante la proximidad de una segunda escuadra ateniense. Acusados de violar la paz de Treinta Años, los atenienses aseguraron que ellos no atacarían a los corintios mientras estos últimos no atacaran a Corcira. Los corintios se resignaron entonces a dar media vuelta[268].

---

[265] Plutarco, *Per.*, 29, 3, sugiere sin embargo que Pericles no era hombre de medidas extremas: podría ser, por tanto, el autor del compromiso.

[267] Uno de los estrategos que tenía el mando era Lacedemonio, hijo de Cimón: elección evidentemente destinada a tranquilizar a los espartanos. Además, esta flotilla tenía orden de no atacar a los corintios, excepto si intentaban desembarcar en Corcira. Esta misma prudencia se observa también en el otro bando: los cefalonios, los epidaurios, los trecenios y los hermionenses ya no figuran entre los aliados de los corintios en la batalla de las islas Sibota.

[268] Tucídides, II, 68, menciona incidentalmente una alianza entre Atenas y los acarnanios: la fecha ha sido objeto de grandes discusiones, pero la época del asunto de Corcira no es absolutamente imposible. Debe recordarse, por otra parte *(cf. supra,* nota 89), que otro de los estrategos atenienses enviados a Corcira es Diótimo, al que un fragmento de Timeo nos presenta actuando en Sicilia y llegando hasta Nápoles; ya hemos visto que, para algunos autores, tales operaciones deberían datarse en los años inmediatamente posteriores a 460, pero podemos también preguntarnos si no sería en el 433/2 cuando Diótimo llegó hasta Sicilia y hasta el mar Tirreno. Ya hemos dicho que, con un método correcto, este problema parece por ahora insoluble.

Si a Atenas se le había incitado a intervenir en el oeste y no había cedido a la solicitud sino con una prudencia que el curso de los acontecimientos había demostrado ser sensata, había de tomar, en cambio, la iniciativa del segundo paso hacia la guerra: el asunto de Potidea, cuyo segundo plano resulta oscuro. Esta ciudad de la península de Calcídica, colonia de Corinto, había conservado, pese a su adscripción a la alianza ateniense, lazos con la metrópolis, que le enviaba anualmente unos magistrados llamados *epidemiourgoi*[269]. Ahora bien, inmediatamente después de la batalla de Sibota, probablemente en el otoño del 433, «los atenienses ordenaron a los potideatas... que arrasaran el muro que los separaba de la franja de Pelene, que entregaran rehenes, que expulsaran a los *epidemiourgoi* y que no volvieran a recibirles en el futuro... Pues temían que Perdicas (de Macedonia) y los corintios les empujasen a la secesión y que arrastrasen detrás a los demás aliados de Tracia» (Tuc., I, 56).

Esta medida extrema no resulta fácil de comprender. ¿Estaba ya latente el descontento en Potidea, desde antes del asunto de Corcira, y eso sugirió a los atenienses tomar las debidas precauciones ante una eventual guerra, en la que los potideatas sentirían tentaciones de abrazar la causa de su metrópolis? Sabemos que Potidea y algunas ciudades vecinas habían sufrido recientemente sustanciales aumentos en su *phoros* y esta agravación de sus cargas no daba, desde luego, motivos para regocijarse –¿pero por qué se produce esa agravación? ¿Se encuentra relacionada con la situación de Macedonia, porque los atenienses, conscientes de que pronto o tarde tendrían que defender la Calcídica contra Perdicas, estimaron justo recargar la tasa a sus amenazados aliados, en previsión de esa eventualidad? Cabe dentro de lo posible. Y, si esta medida indispuso a los interesados, ¿sería su información sobre este descontento lo que habría incitado a Perdicas a explotar la situación, intrigando en Corinto y en Esparta y haciendo dar los primeros pasos a los propios descontentos? No hay nada claro, a no ser que en el 433/2 un peligro amenazaba la dominación ateniense en Calcídica y que el riesgo de un entendimiento entre Corinto y Potidea determinó a los atenienses a frenar la situación. Los potideatas intentaron, sin embargo, negociar, pero la negativa categórica con que tropezaron, así como la instigación de los corintios y de los macedonios, les llevó a dar el paso decisivo. Además, «las autoridades de los lacedemonios les prometieron que, si los atenienses marchaban contra Potidea, se invadiría el Ática»; curiosas palabras, pues ya veremos con cuán grande pesar Esparta, en los meses siguientes, se decidió a entrar en guerra, actitud que proporciona un primer indicio de una división de los espartiatas respecto a la conducta a seguir. Como quiera que sea, los potideatas rompieron con Atenas en la

[269] *Demiourgos* es el título de los magistrados superiores en numerosas ciudades: los *epi-demiourgoi* corintios de Potidea son «*demiourgoi* destacados». Se ignora cuáles eran sus funciones.

primavera del 432 y arrastraron a un pequeño número de ciudades de la Calcídica en la secesión[270].

La gravedad de esta situación fue descubierta por un cuerpo ateniense enviado a Potidea para intimar al cumplimiento del ultimátum: Atenas había obrado con tan evidente imprudencia que solamente se explica por una grave ignorancia de la situación real. Demasiado escasos para asediar Potidea, los atenienses marcharon contra Perdicas, a quien imaginaban como el responsable de todo este asunto. Como el rey macedonio se hallaba entonces en guerra con dos rivales, su hermano Filipo y su primo Derdas, los atenienses hicieron causa común con estos últimos. La llegada de refuerzos atenienses condujo a Perdicas a tratar y a renovar la alianza con Atenas, que había roto algunos años antes[271] –y que, por lo demás, rompería otra vez en cuanto los 3.000 hoplitas atenienses habían vuelto la espalda–. Pero lo más urgente, para los atenienses, era dirigirse a establecer el asedio de Potidea, en donde los corintios, entre tanto, habían acumulado refuerzos. Refuerzos integrados por *voluntarios;* pese al asunto de Corcira, Corinto no se halla en guerra con Atenas, y, evidentemente, no quiere iniciar la misma sin el apoyo de la Confederación peloponesia, que todavía no ha conseguido. Los primeros éxitos atenienses ante Potidea determinarán a los corintios a tratar de vencer, más enérgicamente, las vacilaciones de Esparta. Ahora bien, una segunda ciudad de la Confederación peloponesia se dispone a actuar en la misma línea: Mégara –y esta actitud nos conduce a un punto enigmático.

Tucídides evoca el asunto megarense únicamente mediante alusiones (I, 67, 139 s.), y es evidente que no lo considera como una de las *causas,* ni siquiera inmediatas, de la guerra. Pero este problema habría de adquirir *in extremis*[272] tal significación que la opinión popular ateniense, como reflejarán Aristófanes y, luego, algunos autores tardíos, vería en ello, al contrario que Tucídides, *la causa* del conflicto. ¿Cuál es la naturaleza del mismo? En una fecha incierta[273], la *Ekklesía* votó, a propuesta de Pericles, un decreto que prohibía a los megarenses frecuentar los mercados del Ática y de todo el Imperio Ateniense: para una ciudad en donde el comercio constituía una importante fuente de ingresos, representaba un golpe muy rudo. ¿Pero a qué se debía tal golpe? El motivo oficialmente alegado en Atenas era que se trataba de una medida de represalia: los megarenses habrían caído en falta al decidir explotar algunos territorios fronterizos que no les pertenecían, y al acoger, además, a esclavos fugitivos. No parece que ni un solo autor moderno haya tomado nunca en serio estos motivos

---

[270] Tucídides, I, 58, no entra en detalles, pero las «listas del tributo» revelan que la revuelta no fue general. Los demás rebeldes, no potideatas, evacuaron sus ciudades y se concentraron en Olinto.

[271] *Supra,* p. 263.

[272] *Infra,* p. 278.

[273] El escolio a Aristófanes, *Paz,* 605, indica que los megarenses se quejaron a Esparta «durante el arcontado de Pitodoro» = 432/1: las razones de su queja pueden ser mucho anteriores, pero es *imposible* fechar el decreto ateniense.

–y es, en efecto, probable que no fueran sino pretextos: ¿pero qué se ocultaba detrás de aquellos pretextos? Para algunos, se trataría de castigar a los megarenses por su participación en las dos expediciones corintias contra los corcirenses, y esta medida habría encerrado un valor de advertencia a los demás aliados de Corinto: Atenas podía perjudicarles sin necesidad de declarar la guerra. Explicación atractiva, pero que no posee base alguna en las fuentes. Para otros, que recuerdan el argumento megarense según el cual el decreto ateniense violaba la paz de Treinta Años, se habría tratado de una provocación de Pericles hacia Esparta: o bien los espartiatas, en su condición de *hegemones* de la Confederación peloponesia, reaccionarían desatando la guerra, pero en el momento elegido por Pericles; o bien no se darían por enterados y, desacreditándose ante sus aliados, se verían en peligro de afrontar una crisis dentro de su Confederación. En esta segunda hipótesis, Atenas se apuntaba un tanto sin esfuerzo alguno. Pero esa interpretación tiene pocas posibilidades de ser auténtica. Efectivamente, por una parte es dudoso que el decreto violase la paz de Treinta Años, que no parece haber incluido ninguna cláusula que estipulase el libre acceso a los mercados de ambas alianzas; y es dudoso, sobre todo, que Pericles y los atenienses, que habían desplegado tanto tacto para no violar la paz en el asunto de Corcira y reprochaban a los corintios haberla quebrantado en el de Potidea, se decidiesen a infringirla de forma deliberada en el caso de Mégara, si es que damos al decreto una fecha posterior al ultimátum transmitido a Potidea. Además, por otra parte, una provocación ateniense resultaba inútil en un momento en que, de todos modos, el problema de la guerra ya había sido planteado en Esparta gracias a los buenos oficios de los corintios.

Si el decreto no es una provocación ateniense, ¿deberíamos pensar que los actos censurados a los megarenses por parte de los atenienses fueron, por el contrario, una provocación destinada a originar una respuesta militar ateniense? En otras palabras, los corintios, instigadores de los megarenses, ¿habrían intentado, explotando el odio que se respiraba en Atenas frente a Mégara desde «la puñalada en la espalda» de 447/6[274], ocasionar una ruptura de la paz de Treinta Años que hubiese contribuido a sacar a los espartiatas de su indiferencia? En ese caso, tendríamos que sorprendernos por la moderación de la respuesta ateniense. Pero parece poco probable que los megarenses hubieran aceptado participar en este peligroso juego sin haberse asegurado de contar con más ayuda que la de Corinto... Y si, por último, según otras hipótesis, diéramos al decreto contra Mégara una fecha anterior al asunto de Corcira, sería extraordinario que los megarenses no se hubiesen quejado en Esparta antes de que los corintios les empujasen a ello en el otoño del 432. En resumen, los motivos reales y las circunstancias del famoso decreto siguen siendo un misterio –pero sí es seguro que Tucídides no lo hizo figurar en la relación de *causas* de la guerra.

---

[274] *Supra*, p. 153.

Comoquiera que sea, los megarenses estuvieron junto a los corintios cuando estos últimos llegaron, en el otoño del 432, para que los espartiatas afrontaran sus responsabilidades; traían también consigo una embajada secreta de los eginetas, que acusaban a los atenienses de no respetar la autonomía que la paz de Treinta Años les había garantizado.

El debate que se efectuó entonces en Esparta nos lo transmite Tucídides (I, 67 ss.) en forma de cuatro discursos: supuestamente mantenidos ante la *Apella* espartiata, expresan de modo sucesivo las acusaciones de Corinto y de sus acólitos, la defensa de los atenienses[275], y finalmente los dos puntos de vista entre los que se dividían los propios espartanos. Mediante este procedimiento cuasi sinfónico, Tucídides trata de abarcar el conjunto del problema tal como se planteaba a fines del 432 o, más exactamente, tal como él vio que se había planteado más tarde. Lo esencial del discurso corintio, en el que las quejas atenienses se resumen muy concisamente, consiste en una antítesis entre la inactiva Esparta, cuya hegemonía no es más que un puro nombre, y Atenas, «cuyo natural le lleva a no estar jamás en calma, a no dejar nunca en paz el resto de la humanidad», de tal manera que su poderío no ha parado de crecer... Si consideramos que este segundo punto de la antítesis (I, 69-70) es un elogio huraño de la energía ateniense, la «respuesta» ateniense constituye su continuación y complemento: como apología del imperialismo, la respuesta culmina en un llamamiento a la prudencia y a la reflexión y, finalmente, en una invitación a recurrir a la cláusula de arbitraje del tratado de 446/5. Como uno de ellos busca situar la pasión belicosa del lado corintio, y el otro presentar a Atenas con un semblante poderoso, razonable y justo, a la vez, estos dos primeros discursos no nos enseñan muchas cosas concretas: las quejas precisas habrían sido presentadas por otros, especialmente por los megarenses[276], y Tucídides mantiene este primer díptico oratorio en el terreno de las genealidades. Pero esas generalidades tienden a poner en su sitio las responsabilidades: los atenienses no quieren una guerra cuyos promotores son los corintios, y ese hecho debe contenernos a la hora de ver en la alianza con Corcira, en el decreto megarense y en el ultimátum a Potidea las «provocaciones» por las que, a veces, han sido tomadas. Lo esencial se encuentra, acto seguido, en los dos discursos espartiatas. El del viejo rey Arquídamo se hace eco del de los atenienses: es un llamamiento a la razón, que intenta lavar a Esparta de las acusaciones de cobardía y de indiferencia proferidas por los corintios; la guerra no es una fatalidad, hace falta, desde luego, estar preparado para la misma, pero principalmente tratar de evitarla: los atenienses se declaran dispuestos al arbitraje, luego admitamos su buena voluntad. Pero de repente, mientras el debate parece orientarse hacia la conciliación,

---

[275] «El azar quiso que una embajada ateniense hubiera llegado recientemente a Esparta para otros asuntos» (I, 72); es difícil dejar de pensar que esos «otros asuntos» no habían sido suscitados muy oportunamente para permitir a los atenienses encontrarse en Esparta en una circunstancia grave, pese a que no habían sido invitados.

[276] Es en esta ocasión cuando hallamos la primera alusión al decreto: I, 67.

Tucídides hace estallar una «lacónica» llamada al combate del éforo Estenelaidas: basta de palabrerías, nada de negociaciones, ¡la guerra! Después de someter a votación la cuestión de saber si «el tratado (de 446/5) estaba roto y los atenienses eran culpables», la mayoría se pronunció por una respuesta afirmativa –es decir, por la guerra. Esta mayoría, termina diciendo Tucídides (I, 88), «no era que hubiese sufrido la influencia de los discursos de los aliados, sino que temía que el poderío de los atenienses se extendiese aún más...»: *alethestate prophasis.*

Sin embargo, existe un fallo en el razonamiento de Tucídides, pues si esta convicción de la mayoría era anterior al debate e independiente de sus términos, no vemos por qué no se habría expresado un año antes, cuando las «autoridades de los lacedemonios» habían prometido a los potideatas un auxilio que no se había cumplido, ni por qué Esparta no había reaccionado todavía por sí misma al decreto contra Mégara, que marcaba una clara progresión del poderío ateniense. En realidad, Tucídides mismo pone de manifiesto que la mayoría de los espartiatas estaba contra la guerra, pues Estenelaidas sólo obtuvo su mayoría mediante una maniobra de intimidación[277]. La *alethestate prophasis,* esa ascensión irresistible del poderío ateniense, figura probablemente entre los grandes argumentos de los adversarios de Atenas; pero que, como quiere Tucídides, *los espartiatas* (colectivamente) estuvieran, desde hacía mucho tiempo, angustiados por ella y que ése fuera el verdadero móvil de su determinación, es algo que no parece encajar con su exposición de los hechos. Si el argumento fue invocado, ¿no sucedería que Tucídides le habría hecho sufrir una especie de transmutación intelectual?

Ahora bien, si, en su fuero interno, muchos espartiatas pensaban como Arquídamo, ¿cuáles pudieron ser los móviles de aquellos que llamaron a la guerra? No cabe duda de que algunos estarían poseídos por un odio inveterado respecto a Atenas: la *alethestate prophasis* fue cierta, seguramente, al menos en el caso de una minoría, que no había conseguido hasta entonces hacer valer sus opiniones, pero a la que Estenelaidas supo astutamente transformar en mayoría. Pero tal vez sea preciso buscar también otras explicaciones. No hemos dejado de insistir, desde el comienzo del libro, sobre la complejidad de los problemas a los que Esparta debía enfrentarse dentro del Peloponeso. Estos problemas poseen dos facetas indisolublemente ligadas. En primer lugar, conviene no perder de vista que, aun destinada a salir finalmente victoriosa de la guerra, Esparta se encuentra ya en la pendiente de su declive. El número de los espartiatas de pleno derecho, de los *Homoioi,* no ha dejado de disminuir desde la víspera de las guerras médicas, y no hay por qué dudar de que ellos mismos tenían una acongojada conciencia de

[277] Las votaciones se hacían por aclamación. Sin embargo, Estenelaidas habría declarado que no distinguía cuál era más fuerte, si el griterío a favor de la guerra o el griterío en contra (lo que supone que el griterío contra la guerra era mayoritario), y entonces habría hecho proceder a una votación por segregación, a fin de que los pacifistas se comprometiesen públicamente: de ahí el resultado final (I, 77, 2-3).

este proceso[278]. Pero estos primeros pasos de *oligantropía* sólo eran nefastos desde el punto de vista militar. E igualmente desde el punto de vista político, pues nada prueba que ese descenso demográfico afectara a las restantes categorías de la comunidad lacedemonia (periecos, «inferiores» varios), ni, en particular, a los hilotas. Si reparamos en que todo el edificio sociopolítico lacedemonio había sido concebido en provecho de la minoría de los «iguales», se comprenderá que la situación relativa de estos últimos no cesara de empeorar. Buena razón, se dirá, para que Esparta no se lanzase a una guerra contra Atenas y su Imperio –y esto era, sin duda, uno de los puntos del razonamiento de personas tales como Arquídamo. Pero –segundo aspecto del problema– el edificio lacedemonio no era en sí mismo más que una parte del sistema peloponesio, del que sabemos que estaba esencialmente destinado a cuajar las relaciones entre los diversos estados de la península. En caso de disturbios en Laconia o en Mesenia, los espartiatas sólo corrían graves riesgos si algunos de los aliados se pronunciaban contra ellos, como había sucedido muy poco después de las guerras médicas[279]. Así pues, la cohesión de la Confederación peloponesia era más que nunca, para los espartiatas, un imperativo absoluto. En caso de resquebrajarse, no sólo se encontraría amenazado el potencial militar federal, sino todo el equilibrio peloponesio, y Argos, o los mesenios, o los dos juntos, tendrían posibilidades de salir de su aislamiento. Pues bien, en el 432 la Confederación peloponesia *está* agrietada: en el 435, y luego en el 433, los corintios habían realizado sus expediciones de Epidamno y de Corcira, y una serie de ciudades de la liga les habían apoyado, contra el parecer de Esparta; por tanto, estos aliados habían desautorizado implícitamente a la ciudad hegemónica. Si suponemos que, pese a Esparta, Corinto se obstinaba en su belicismo (y en la situación presente le era ya difícil retroceder) y que recibía de nuevo el apoyo de Mégara, de Epidauro, de Trezena, de Fliunte, de Élide, de Tebas, etc., ¿no significaría eso que la Confederación peloponesia estaba acabada? Todavía peor, ¿no correría Esparta el peligro de ver cómo se constituía una nueva alianza peloponesia que la excluiría, pero incluiría a Argos, amenaza que los corintios habían esgrimido? (I, 71, 4-5) «Yo soy su jefe, luego lo soy...» ¿El razonamiento de los adversarios de Arquídamo no sería quizá: «Si queremos seguir siendo sus jefes, pongámonos a su cabeza»? Hacerlo representaba riesgos (Arquídamo). ¿Pero acaso no hacerlo no encerraba mayores peligros aún? ¿La intención de los espartiatas promotores de la guerra en 432/1 no habría sido, antes que ocasionar la ruina del sistema ateniense (en buena lógica, las posibilidades eran escasas), impedir la del sistema peloponesio?

La decisión arrancada por Estenelaidas no comprometía más que a Esparta: faltaba consultar al conjunto de los aliados peloponesios, para saber si opinaban que «era preciso entrar en guerra». En el Congreso con-

---

[278] *Cf. infra*, p. 298, las reacciones a la derrota de Esfacteria. Sobre el proceso en sí, *infra*, p. 397.

[279] *Supra*, p. 129.

vocado a tal efecto, los corintios recomendaron, de nuevo, el optimismo, la unión, la justicia, la necesidad de «liberar» a los griegos «esclavizados» por unas Atenas «tiránica»: la mayoría de los aliados se pronunció por la guerra (Tucíd., I, 118, 3-125)[230].

Pero los peloponesios «no estaban todavía preparados», y la espera que se abrió entonces estuvo llena de singulares negociaciones, que nos conducirán otra vez a Atenas. La iniciativa de estas negociaciones (invierno del 432/1) partió exclusivamente de los espartanos. Podían perseguir, sin duda, distraer a la concurrencia para evitar que Atenas respondiera a las decisiones peloponesias antes de que los preparativos estuviesen terminados. Pero es claro asimismo que en Esparta, en donde el partido de Arquídamo no había perdido toda su influencia, subsistía la esperanza en un arreglo negociado; sin embargo, no habían conservado suficiente fuerza para que se procediese, como los atenienses y el propio Arquídamo habían dicho querer, a un arbitraje: fueron *reivindicaciones* lo que se presentaron, y de tal naturaleza que los atenienses o bien no podrían acceder a las mismas, o bien sólo podrían hacerlo a costa de un penoso retroceso en su prestigio.

El primer paso fue dirigido contra Pericles: «En efecto..., él se oponía en todo a los lacedemonios y no permitía que se cediera, sino que alentaba a los atenienses a la guerra» (I, 127, 3). Más adelante nos preguntaremos sobre los móviles de esta actitud belicosa, así como sobre el problema de saber de qué época databa –pues Tucídides, hay que advertir, únicamente lo hace salir a escena en este acto. Contra Pericles, por tanto, los espartanos desenterraron la antigua «mancha de los Alcmeónidas»[281], y exigían su «alejamiento»: en realidad, los espartanos no esperaban tanto ver a Pericles desterrado –lo cual, señala Tucídides, hubiera prestado cierta consistencia a su deseo de un arreglo pacífico– como crearle dificultades en Atenas concentrando las miradas sobre su responsabilidad. Los atenienses contestaron a aquella reivindicación con reivindicaciones de la misma clase[282], es decir, invitando a los espartiatas a barrer primero la puerta de su propia casa (I, 126-128, 1; 139, 1).

---

[280] Esta votación suscita problemas insolubles. Por una parte, Tucídides señala al paso que todas las ciudades no estaban representadas (habla de «aquellos de los aliados que estaban presentes»), e ignoramos por qué. Por otra parte, si meditamos sobre los posibles móviles de su decisión, no es posible sustraerse a la impresión de que había más miembros en contra que a favor de la guerra: los Estados montañeses del interior debían mirar con indiferencia estos asuntos que eran, en resumidas cuentas, marítimos, y las ciudades marítimas debían sentirse destinadas, en caso de guerra, a ser las primeras víctimas de Atenas. En cuanto a los planes de guerra desarrollados por los corintios, no debieron de convencer a mucha gente, puesto que no fueron aplicados en el momento de abrir las hostilidades. Es lamentable que Tucídides no diga nada de los beocios: su peso fue, tal vez, determinante. Pero, en definitiva, tal vez fue la comprobación de que los propios espartanos habían acabado por decidirse lo que convenció a la mayoría de los aliados de que la guerra era necesaria. Por desgracia, ignoramos cómo se repartieron los votos.

[281] Se trata del asesinato de los partidarios de Cilón: ¡el incidente databa del siglo VII! *Cf.* el volumen anterior de la presente colección, e *infra*, nota 586.

[282] Concernientes, en particular, a la expiación del asesinato de Pausanias (*supra*, p. 127): la ocasión sirve para que Tucídides inserte las dos digresiones sobre Pausanias y Temístocles (I, 128, 2-138).

Después de ese piadoso preludio, pasaron ya a los asuntos serios: los espartanos, «llegados en varias ocasiones a Atenas, exigieron el levantamiento del sitio de Potidea, el respeto a la autonomía de Egina, y, por encima de todo, insistieron encarecidamente en el hecho de que no habría guerra si el decreto contra Mégara era abrogado» (I, 139, 1-2). Es probable que estos tres puntos, que los espartanos tomaban (o hacían como si tomaran) por violaciones de la paz de Treinta Años, fueran presentados sucesivamente, y sucesivamente refutados por los atenienses[283].

El fracaso de aquellos intentos determinó entonces a los espartanos a renunciar al desglose de sus quejas y a proclamar que «los lacedemonios querían la paz, y que todo iría de esa manera si vosotros respetaseis la autonomía de los Helenos» (I, 139, 3). Algunos autores modernos han visto en ello una exigencia orientada a la disolución de las alianzas atenienses, a la supresión del *phoros* y al derribo de las bases mismas del poderío ateniense. De hecho, si consideramos que, según el propio Tucídides (I, 97, 1), «la hegemonía ateniense se había ejercido, en principio, sobre aliados autónomos», y que, de modo general, el *phoros* por sí mismo nunca parece haber sido estimado como una infracción jurídica a la autonomía, podríamos más bien pensar que lo que solicitaban ahora los espartanos era un regreso a las condiciones primitivas de la Confederación de Delos, es decir, una renuncia a todas las prácticas que habían originado la «esclavización» de los aliados bajo la «tiranía» ateniense. Incluso reducida a tales términos, dicha exigencia era inaceptable para los atenienses, y los espartanos debían saberlo. De donde resulta que, como la guerra parecía ya inevitable a raíz del rechazo de las exigencias anteriores, los espartanos remataban esta serie de «negociaciones» por medio de un gesto propagandístico brindado a los aliados de Atenas[284] –y también, quizá, a algunos atenienses.

Queda por conocer el sentido de las negativas expresadas por los atenienses a los espartanos. Pues bien, solamente en este punto se decide Tucídides a arrojar luz sobre la política ateniense. Mientras que los debates en la *Boulé* y en la *Ekklesía* debieron ser incesantes, nuestro historiador no nos ofrece más que uno; por si fuera poco, lo reduce a una media frase, pero que revela que la opinión en Atenas no era mucho más unánime que en Esparta: «Hubo muchas personas que tomaron la palabra, y expusieron pareceres divididos: o bien que era preciso ir a la guerra; o bien que debía evitarse que el decreto (de Mégara) fuera un obstáculo para la paz y que convenía, por consiguiente, abrogarlo; Pericles subió entonces a la tribuna...» (I, 139, 4). Así pues, el decreto megarense seguía constituyendo el centro del debate, y se juzgaba que Esparta aún aceptaría negociar sobre esta base. Pero Pericles deposita entonces su autoridad

---

[283] Los argumentos intercambiados sobre el asunto de Potidea, en el que la posición espartana tenía menos consistencia, son transmitidos por Tucídides, I, 66.

[284] Tucídides, II, 8, 1 y 11, 2, afirma que el efecto de esta proclama fue notable. Lo cierto es, sin embargo, que aquello apenas tuvo reflejo en los hechos, al menos antes de la última fase del conflicto.

en la balanza para impedir que la *Ekklesía* se deje llevar por esa tentación: conforme al tratado, Atenas ha propuesto someter a un arbitraje las diferencias existentes, pero, a su buena voluntad, Esparta contrapone una serie de exigencias que demuestran su mala fe: entre iguales, no deben darse órdenes. «No os imaginéis que al rechazar la abrogación del decreto megarense iríais a la guerra por poca cosa... pues esa poca cosa contiene en sí la confirmación absoluta de vuestra resolución y la pone completamente a prueba; si cediérais, eso lo atribuirían a la intimidación: y detrás vendrían, inmediatamente, nuevas exigencias, aún más graves... Que vuestras reflexiones partan de esta idea: o bien ceder, antes que sufrir algún daño; o bien, si hace falta entrar en guerra (opción que, por mi parte, creo preferible), y aunque el pretexto sea pequeño o grande, no ceder y conservar sin temor cuanto hemos adquirido...» A fin de cuentas, somos más fuertes y más ricos, estamos estratégicamente mejor situados (punto extensamente desarrollado)[285] y la guerra es inevitable; rechacemos, pues, todas sus exigencias, reiterándoles que estamos dispuestos a someternos a un arbitraje, pero dispuestos también a defendernos si nos atacan. La *Ekklesía* siguió la opinión de Pericles (I, 140-145). La negativa ateniense a cualquier negociación bajo presión de unas «órdenes» conducía a Esparta a tomar la iniciativa de las operaciones, a menos de consentir una capitulación política tan grave como aquella que había esperado causarle a Atenas. «Licuefacción de los tratados y pretextos para salir a la guerra: ése era el lugar en que estaban...»

Sucede aquí como en los orígenes de tantas guerras: vemos, poco más o menos, funcionar la maquinaria que conduce a lo irremediable; pero mucho peor, cómo esa maquinaria se ha puesto en marcha. Ese temor profundo y antiguo que, según la *alethestate prophasis* tucididea, los cincuenta años de crecimiento ateniense habrían inspirado a los espartanos aparece más como una perspectiva histórica a gran escala, puesta de relieve por una inteligencia de genio, que como una larga cadena de causalidades concretas, de cuya reacción los actores del drama pudieran haber tenido clara conciencia. Si, en los momentos del asunto de Corcira, el riesgo de nuevas expansiones de la talasocracia ateniense pudo ser invocado por los corintios para sacudir la inercia espartana, resulta que es precisamente esa inercia espartana, que Arquídamo transfigura en enérgica prudencia, el dato que más netamente destaca en la exposición tucididea. Además, creemos haber podido demostrar que –salvo lagunas considerables en nuestra documentación– la política ateniense tampoco había sido agresiva después de la firma de la paz de Treinta Años. Pero lo que resulta más grave es que, en el orden de causalidades, algunos elementos esenciales escapan a nuestra comprensión: ¿cuál fue, en particular, el papel desempeñado por Pericles en el camino hacia la guerra? «Él se oponía en todo a los lacedemonios y no permitía que se cediera, sino que alentaba a los atenienses a la guerra», escribía Tucídides a propósito de las «nego-

[285] *Infra*, p. 285.

ciaciones» del invierno del 432/1. ¿Cabe hacer uso de esta frase para imputar a Pericles la responsabilidad del conflicto? Si él «alentaba a la guerra», *¿desde cuándo* lo hacía? *¿Y por qué motivo?* La prudencia debe presidir las siguientes observaciones, que se fundamentarán estrictamente en el texto de Tucídides.

1.° Tucídides no hace intervenir a Pericles antes del invierno del 432/1. Por tanto, no poseemos ningún medio para conocer sus ideas, su influencia, su actividad con anterioridad a aquella fecha. En los acontecimientos anteriores (Corcira, Potidea, Mégara –por no llegar más arriba–), únicamente mediante una red de hipótesis podemos, a beneficio de inventario, hacer intervenir al factor pericleo.

2.° «Él se oponía en todo *a los lacedemonios*» –esos mismos lacedemonios que, según Tucídides, son los únicos en tomar la iniciativa de las negociaciones realizadas en aquel invierno del año 432/1. Ahora bien, en la exposición tucididea –dejando a un lado las vanas «promesas» hechas a los potideatas– la entrada en escena de los lacedemonios se anticipa sólo ligeramente a la de Pericles, puesto que fue en el otoño del 432 cuando, por la presión de los corintios, y sin ningún entusiasmo, se deciden a la guerra. No hay derecho, pues, si nos atenemos a Tucídides (¿y qué hacer en otro caso, sino soñar?), a elevar el comienzo de esta «oposición» de Pericles «a los lacedemonios» a una época anterior a la propia intervención de estos últimos.

3.° Si «alentaba a los atenienses a la guerra», tampoco podemos retrotraer estos «alientos» a una fecha anterior a la doble declaración de guerra, primero de los espartiatas, luego de los peloponesios. Además, no es posible tomar esta expresión como algo aislado (ni puede darnos la clave de todo el pensamiento pericleo desde hacía varios años), sino solamente en relación con la expresión precedente, a la que se limita a completar: «no permitía que se cediera» –evidentemente a la serie de reivindicaciones lacedemonias, cuya exposición acaba de emprender Tucídides–. Y esa negativa a ceder se encuentra explicitada en los pasajes del discurso de Pericles que hemos recogido antes.

Bien miradas las cosas, la frase de Tucídides sobre el «belicismo» de Pericles no puede ser aplicada a su política anterior a la declaración de guerra peloponesia, ni siquiera a las negociaciones del invierno del 432/1. Con anterioridad –participase o no Pericles en algunos aspectos– Atenas se ha mostrado prudente en el asunto de Corcira, resuelta en el de Potidea (que, jurídicamente, no concernía a los peloponesios), moderada, sin duda, en el de Mégara, cuidadosa en todas las ocasiones de no convertirse en culpable de una violación de los tratados. Y en esta hora, en que los peloponesios han tomado la iniciativa de la guerra, aunque los espartanos tratan aún de seducir al pueblo ateniense mediante propuestas aparentemente aceptables (frente a la magnitud del conflicto que su rechazo significaría), *Pericles se opone a tales propuestas,* pues su aceptación equivaldría a una capitulación antes de cualquier combate, algo que no toleran ni el poderío, ni el prestigio, ni el interés de los atenienses. Si no queremos hacer decir a Tucídides más de lo que dice, nada prueba que

Pericles haya buscado la guerra, pero es cierto que una vez que el adversario decidió llevarla a cabo, se opuso a que su ciudad eludiese el lance (*cf.* asimismo II, 61, 1). Que haya visto venir la guerra cuando aún estaba lejos y la haya considerado como algo inevitable en un plazo más o menos largo, eso es otro problema, y no estamos capacitados para hallar la solución[286].

Sin embargo, las perspectivas han estado viciadas desde la Antigüedad. Antes incluso de que escribiese Tucídides, sus contemporáneos, sorprendidos por la obstinación con que Pericles se proponía mantener el decreto megarense (que le servía, según Tucídides, para realizar un *test* de la energía ateniense contra los ultimátums espartanos), vieron en este asunto *la causa* de la guerra, y las generaciones sucesivas, al recoger esta tradición popular y percibir que había una desproporción entre la negativa a abrogar el decreto y las catástrofes que se derivaron, sospecharon la existencia de un enigma que intentaron, mal que bien, dilucidar. Plutarco plantea claramente el problema (*Per.,* 31-32): ¿alentaba Pericles a la guerra porque veían en ella la solución más sensata? (*cf.* Tucíd.). ¿O bien a consecuencia de una presuntuosa confianza? ¿O bien, por último, porque la decadencia de su influencia le hizo ver en la guerra una diversión adecuada para conseguir que aquélla fuese indispensable? Algunos autores modernos han quedado cautivados por esta tercera hipótesis: a partir del 433, Pericles habría sufrido principalmente los ataques de Tucídides, hijo de Melesias, vuelto del exilio –a no ser que padeciese, por su «izquierda», los del demagogo Cleón; sería en estos años de tensión cuando, para debilitarle más, sus adversarios le habrían puesto como zancadillas los procesos de Fidias y de Anaxágoras, incluso el de Aspasia; y Pericles, para acallar esos irritantes ataques gestados por una «santa alianza», habría provocado la guerra mediante una maniobra cuyo pivote central lo constituiría el decreto megarense. Ya hemos señalado que el pueblo ateniense no era un cuerpo homogéneo y unánime (Tucídides nos lo acaba de recordar otra vez), que la política de Pericles, cualquiera que fuese, tenía que levantar necesariamente alguna forma de oposición, y que sus adversarios era lógico que intentaran eliminarlo: todo es cuestión de simple sentido común. Pero no conservamos ningún dato al respecto sobre estos años cruciales: no hay pruebas de que el hijo de Melesias regresara nunca a Atenas; nada nos ilustra sobre la carrera de Cleón antes del 429; el proceso de Fidias tiene grandes probabilidades de haberse celebrado después del 438, el de Anaxágoras no puede fecharse y el de Aspasia es dudoso... La hipótesis según la cual la guerra habría sido una maniobra periclea de

[286] Cuando Pericles finaliza su discurso diciendo que «la guerra es fatal», o «necesaria» (*hoti anaké polemein*), es claro, con arreglo a lo que precede, que concibe esa «necesidad» *en el contexto del momento*. En otras palabras: si cedemos a una exigencia, vendrán a presentarnos otras; de tal manera que, al fin y a la postre, acabaremos por ser empujados hasta una negativa, es decir, a la guerra; es preferible, pues, renunciar desde ahora a cualquier concesión. Este razonamiento, y por consiguiente la idea de la «necesidad» de la guerra, no puede ser trasladado más allá del invierno del 432/1.

diversión parece haber nacido de sospechosas amplificaciones basadas en algunas dudosas chanzas de los autores cómicos a propósito del decreto megarense[287]. Sucede lo mismo con la etiología de las guerras que con las etimologías: hay algunas que son de origen popular, y su simplismo hace que disfruten de mayor éxito que las restantes. Tucídides, lúcido testigo ocular, no dice ni pío acerca de cuanto pudo dar pábulo a estos chismes: si su obra no nos proporciona, en torno a estos problemas, toda la claridad deseable, lo más sensato es colocar signos de interrogación al margen de su texto. Veremos, además[288], que la estrategia que Pericles podrá imponer a los atenienses no estará encaminada a aumentar su popularidad, si es que entonces se encontraba en su ocaso. A fin de cuentas, Tucídides incluye suficientes datos para que podamos convencernos de que aquello que estuvo sujeto a litigio entre 433 y 431, fue una serie de pilares básicos del poderío ateniense y del poderío espartano. El único y verdadero problema –e insoluble– consistiría en saber si la apertura de ese litigio comenzó, realmente, en fechas anteriores, si la mera existencia de ambas hegemonías las conducía a un conflicto necesario después de 446/5, si la guerra habría estallado igual aunque ni el menor incidente de Epidamno hubiera encendido la mecha. En suma, el único y verdadero problema continúa siendo el de la «más verdadera causa», el de la *alethestate prophasis* tucididea.

En cualquier caso, no tenemos ningún derecho a abandonar el terreno sobre el que se sitúa Tucídides, el del poderío político de ambas ciudades hegemónicas. Por eso, no deben acogerse sino con reservas las interpretaciones económicas de los orígenes de la guerra del Peloponeso. La guerra, se ha dicho, por encima de todo habría sido un conflicto entre las dos grandes «potencias comerciales» de la época, Corinto y Atenas, por el dominio de la gran arteria que conducía a los mercados de Occidente. Expulsados de esta ruta por la paz de Treinta Años, los atenienses no habrían desaprovechado ninguna ocasión de restablecerse en Occidente: fundación de Turios, alianzas con Regio y Leontinos, alianza con Corcira sobre todo, aunque Corinto, amenazada de asfixia, no habría tenido más remedio que provocar el conflicto arrastrando a la Confederación peloponesia hacia su causa. Cegado por sus preocupaciones políticas, Tucídides habría desdeñado esas «infraestructuras». El problema que plantea este modo de ver es inmenso –pero es un problema que supera nuestro intento de análisis. En efecto, no se trata de saber si, desde ese punto de vista, Tucídides y los autores antiguos han pecado de omisión o ininteligencia, sino de tomar conciencia de que su pensamiento es heterogéneo respecto a las orientaciones del pensamiento histórico moderno; de tomar conciencia, esencialmente, de que esa heterogeneidad traduce una heterogeneidad de conceptos y comportamientos políticos y económicos diferentes. Ni los historiadores griegos, ni el propio Tucídides, se

---

[287] *Cf.* Aristófanes, *Acarn.*, 515 ss. y *passim.*
[288] *Infra*, p. 289.

han cerrado a los hechos económicos, sino que frente a ellos han aplicado los conceptos de la sociedad política de su época. Ahora bien, para la *polis* (esto no tiene que ver con los particulares), lo económico existe, desde luego, pero como un medio de la política (asegurar a la colectividad subsistencias e ingresos financieros y, eventualmente, privar de ellos a otros) o como una consecuencia de la política[289] –no como un fin de la política–. Pues el fin de la misma, según Pericles expresará luego claramente, consiste en el poderío dominador de la *polis* o, en el peor de los casos, en su simple existencia como comunidad libre: el desahogo y la prosperidad son sólo secundarios[290]. No hay ninguna razón para que los corintios pensaran de diferente manera. ¿El dominio de la ruta marítima hacia Occidente? Tucídides destaca sus ventajas a propósito de la alianza con Corcira, pero lo hace en términos estratégicos, es decir, políticos –y si los corintios conciben temores, es porque la presencia ateniense en Corcira puede amenazar su seguridad y, en caso de guerra, los medios económicos de su existencia política. La guerra no ha nacido de la disputa entre dos *Händelsmächte,* sino del conflicto entre dos comunidades políticas, una de las cuales, debido a la expansión de su poderío militar y de su influencia política, amenazaba socavar las bases del poderío e incluso de la existencia de la otra. Es algo más que un matiz: se trata de captar las realidades de esa época en su irreductible originalidad. Reprochar a Tucídides haber despreciado las «infraestructuras» económicas es pretender imponer a sus ideas una «superestructura» postiza.

---

[289] *Cf.* Tucídides, I, 120, 2.
[290] *Cf. supra,* p. 191.

SEXTA PARTE

LA GUERRA DEL PELOPONESO

Aquí debemos poner de relieve dos pasajes de Tucídides: «Ambos bandos habían alcanzado entonces el punto culminante en la preparación de todas sus fuerzas, y el resto del mundo griego se colocó a uno u otro lado, ya de inmediato, ya de intención: pues fue la mayor conmoción que afectó a los griegos y a una parte de los bárbaros, y, por así decirlo, a la mayor parte de la humanidad» (I, 1). «Esta guerra fue muy prolongada, y las desgracias que trajo a Grecia fueron de tal orden que jamás hubo otras parecidas en un mismo lapso de tiempo: jamás, en efecto, tantas ciudades quedaron despobladas después de haber sido tomadas, las unas por los bárbaros, las otras después de haber luchado entre ellas (se sabe que, en ciertos casos, su caída provocó que cambiaran de habitantes); jamás tantos hombres fueron desterrados o aniquilados, unos a consecuencia de la guerra, otros como resultado de las revoluciones...» (I, 23, 1-2). Inmensidad del desastre en el espacio y en el tiempo, pero también en la conciencia de los hombres: inmensidad tal que Tucídides, ese racionalista, no duda en sugerir que el propio orden mundial quedó conmocionado, puesto que jamás se vieron tantos seísmos, eclipses, sequías, hambres, epidemias —se creería que los dioses apartaban los ojos. Ante el anuncio de un derrumbamiento Tucídides se pone a trabajar. Vamos a seguir esta orientación trágica: las operaciones militares reclamarán menos nuestra atención que la crisis que se produce en la civilización griega.

CAPÍTULO PRIMERO

LA «GUERRA DE LOS DIEZ AÑOS» O GUERRA «ARQUIDÁMICA»

I.–FUERZAS EN PRESENCIA Y PLANES ESTRATÉGICOS[291]

El primer conflicto entre atenienses y peloponesios ya había revelado la heterogeneidad de ambas coaliciones, una de las cuales no tenía rival en el mar, ni la otra en tierra; heterogeneidad que Tucídides pone tan perfectamente de manifiesto que basta con leerlo para darse cuenta.

Los atenienses podían afrontar la guerra con razonable confianza. Ya hemos visto cómo no habían cesado de consolidar las bases de su poderío, y Tucídides insiste en el hecho de que el pilar más importante lo constituía la abundancia financiera. Los 600 talentos entregados cada año por los aliados[292], a los que se añadían otros ingresos, habían permitido acumular una reserva que, pese a haberse quedado considerablemente mermada por las grandes obras públicas y por el asedio de Potidea, alcanzaba todavía la suma de 6.000 talentos[293]. Ninguna ciudad disponía de tal cantidad de recursos, que podían ser complementados, en caso de necesidad,

---

[291] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, de las obras sobre la historia de Esparta citadas en la nota 15, de las obras sobre Pericles citadas en la nota 216 y de los títulos de la nota 262, véase: H. D. Westlake, «Seaborne raids in Periklean strategy», *Cl. Q.*, XXXIX, 1945, pp. 75 ss.; P. A. «Brunt, Spartan policy and strategy in the Archidamian war», *Phoenix*, XIX, 1965, pp. 255 ss.; D. W. Knight, «Thucydides and the war strategy of Pericles», *Mnem.*, ser. 4, XXIII, 1970, pp. 150 ss.; R. Meiggs, *The Athen. Empire*, cap. 17; Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque*, París, 1974, pp. 22 ss., 44 ss.; D. Kagan, *The Archidamian war*, Ithaca-Londres, 1974; G. Cawkwell, «Thucydides' judgment of Periclean strategy», *Yale Class. St.*, XXIV, 1975, pp. 53 ss.; A. J. Holladay, «Athenian strategy in the Archidamian war», *Hist.*, XXCII, 1976, pp. 399 ss.; J. S. Ober, «Thucydides, Pericles and the strategy of defense», *Essays C.G. Starr*, Nueva York-Londres, 1984, pp. 171 ss. Sobre los Estados neutrales: V. Alonso, *Neutralidad y neutralismo en la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.)*, Madrid, 1987. Recordemos, de una vez por todas, el comentario de Gomme, al que no volveremos a remitir.

[292] Según Tucídides, II, 13, 3: esta cifra supera realmente el importe anual del *phoros* (*supra*, pp. 168 s.).

[293] Un poco más tarde se crearía una reserva intangible de 1.000 talentos, que fue dejada aparte (II, 24, 1): esa suma sería respetada hasta el 412.

mediante préstamos obtenidos de los santuarios. Y sobre esta base financiera descansaba la principal arma de Atenas, la más costosa de todas: su flota de 300 trirremes, cuyas tripulaciones estaban esencialmente formadas por los *thetes* y por los metecos del correspondiente censo, a los que se sumaban, en proporción no determinable, algunos remeros mercenarios procedentes de las ciudades aliadas (I, 121, 3; 143, 1), todos ellos adiestrados de manera regular. Esta flota estaba completada por las de Quíos y Lesbos y, en esas fechas, por la de Corcira. Por tierra, en cambio (II, 13, 6), los atenienses hacían un papel menos brillante: en efecto, sus 13.000 hoplitas de campaña y los 16.000 territoriales (ciudadanos pertenecientes a los catálogos de más jóvenes y más viejos, metecos de censo hoplítico) eran menos numerosos que los peloponesios y, sobre todo, mucho peor adiestrados. Los 1.200 jinetes atenienses poseían mediocre eficacia; no obstante, serían reforzados por fuerzas de caballería tesalia (II, 22, 3). Apta para tener a raya a los aliados, como observa el Pseudo-Jenofonte (II, 1), este ejército de tierra no daba la talla frente a auténticos «enemigos», es decir, los peloponesios: la estrategia de Pericles no pasará ese dato por alto. Recordemos, por último, que Atenas contaba, junto a Corcira, con algunas amistades occidentales: Naupacto seguía estando en manos de los mesenios; los acarnanios y los zacintios habían ingresado recientemente en la alianza ateniense. En cuanto a Regio, Leontinos, Catana y Egesta, los atenienses se verían conducidos más a servirles que a utilizarles[294].

Frente a este poderío financiero y naval, apoyado en una inmensa red de alianzas, ¿qué efectivos tenía el campo enemigo (peloponesios, beocios, focidios, locrios)? En primer lugar, fuerzas terrestres de combante que alcanzaban la suma de unos 40.000 hoplitas. Aunque la cifra sea teórica y los espartanos no aportasen a la misma sino, escasamente, una décima parte, Atenas no poseía nada comparable que poner enfrente. Por añadidura, los beocios disponían de una buena caballería, sin cuyo concurso las invasiones del Ática no habrían resultado fáciles. Pero este ejército de tierra, imponente sobre el papel, era víctima de una debilidad que Tucídides ha subrayado: «En una batalla aislada, los peloponesios y sus aliados son capaces, sin duda, de plantar cara a todos los griegos, pero son incapaces de conducir una guerra contra una potencia de distinta naturaleza»; su alianza es dispar y está animada por intereses divergentes; sus soldados son campesinos a quienes repugna alejarse de sus tierras; son pobres, no poseen reservas financieras y, en especial, son incapaces de mantenerse en el mar (I, 141-142). Tales eran, efectivamente, los dos puntos débiles de la Confederación peloponesia, que vivía siempre al día: podía, con ese plan, realizar una brillante campaña, pero difícilmente una guerra prolongada; le resultaba absolutamente imposible sostener la flota que le habría permitido luchar con armas parejas contra los atenienses. Por más que los corintios hubiesen proclamado que esos obstáculos

[294] *Infra*, p. 295.

podrían ser removidos (I, 121), su optimismo sería desmentido por los acontecimientos: los espartiatas tardarán cerca de veinte años en comprenderlo. Respecto a las 500 (?) naves y a las ayudas financieras que los lacedemonios habrían esperado reunir gracias a sus amigos occidentales (II, 7, 2), se trataba de una pura ilusión.

Esta heterogeneidad de ambas coaliciones se hallaba aún más acentuada por las cualidades psicológicas y morales que sus tradiciones guerreras habían desarrollado en uno y otro campo. Para ser más exactos, digamos que la vieja tradición guerrera griega se había conservado entre los peloponesios, mientras que los atenienses habían desarrollado una nueva, fundada en la movilidad, la rapidez y la audacia. Los corintios lo habían entendido perfectamente, si es que la comparación paralela en que contraponen a los atenienses y a los espartanos no es una creación de Tucídides: «Los atenienses son innovadores, raudos para concebir y realizar lo que han ideado; vosotros (espartiatas) preserváis lo adquirido, no inventáis nada nuevo y ni siquiera realizáis lo que es necesario para actuar; ellos tienen, por su parte, más audacia que fuerza, más temeridad en las dificultades que buen juicio y muchas esperanzas; vosotros sólo actuáis en reserva de vuestro poderío, desconfiáis de las reflexiones más seguras y pensáis que nunca saldréis bien de un mal paso; ellos muestran resolución allí donde vosotros contemporizáis, dispuestos a moverse cuando vosotros os quedáis en casa; cuando dominan a sus enemigos, son los que obtienen mayores ventajas; cuando son vencidos, los que menos ceden, etc.» (I, 70). También en este punto, el Pseudo-Jenofonte (II, 4-5) se hace eco de Tucídides.

Como cada uno de los bandos dominaba el terreno en el que el adversario mostraba mayor debilidad, y lo hacía con arreglo a un estilo extraño para el otro, no había por qué esperar que la guerra originase vastas batallas: de una parte y de otra, la estrategia debía consistir en evitar las acciones decisivas en el escenario en donde el enemigo poseía la fuerza, pero hostigarle en los linderos de aquellos campos en que era débil, y resulta claro que ambos contendientes proyectaron al principio una guerra de desgaste, sin perseguir una victoria total, que debía parecerles improbable. Las concepciones estratégicas iniciales eran respuesta a las pseudonegociaciones del invierno del 432/1: las armas debían convencer a uno de los adversarios para que cediese en aquellos extremos donde la persuasión había fracasado –y, con la ayuda de los dioses, el permitirles algún gran logro, llegado el caso.

La estrategia de Pericles estaba fundada en la posibilidad de transformar Atenas y sus puertos en un campo atrincherado abierto hacia el mar: estrategia cuya concepción era anterior al propio Pericles. Toda la población del Ática fue invitada a recogerse dentro de este recinto con sus bienes muebles. Poco importaba que el enemigo, que dominaba todos los caminos continentales del Ática, invadiese el país y lo devastase: el capital territorial contaba menos que el capital humano, y el dominio del mar permitía conservar este último renunciando a los productos del Ática. Respaldada por su flota, dueña de las rutas del trigo, Atenas debía *transformarse en una isla,*

y ninguno podría intentar nada contra ella[295]. Y mientras los peloponesios invadirían el Ática sin producir verdaderos daños a los atenienses (¡siempre que estos últimos rehusaran la batalla que el adversario no dejó de ofrecerles!), la flota iría a devastar los territorios de las ciudades marítimas peloponesias, a las que costaría mucho más trabajo reparar sus pérdidas del que emplearían los atenienses (I, 143, 4 ss.; II, 15, 2; 14). Estrategia, pues, esencialmente defensiva: no se trataba de aprovecharse de la guerra para extender más el Imperio, sino de hacer lo posible por conservarlo esperando que el enemigo se canse (I, 144, 1; II, 75, 7).

Plan aparentemente impecable, pero que pecaba de optimista. No cabe reprochar a Pericles que no hubiera previsto la epidemia que diezmaría a los atenienses un año mas tarde, sino quizá el haber sobrevalorado la moral de sus conciudadanos rurales: era muy bonito tachar a los peloponesios de «campesinos» mientras que la mayoría de los atenienses también lo era y cuando se les pedía que asistieran pasivamente a la desolación de sus propiedades: «Como la mayor parte conservaba de antiguo la costumbre de vivir en el campo, aceptaron con pesar replegarse en la ciudad...» Además, las condiciones de instalación de decenas de millares de campesinos en el interior de las fortificaciones fueron detestables (II, 16-17). Los atenienses acataron la decisión con disciplina, aunque sin júbilo: esperaban que la guerra sería breve... No tardaremos en volver a ocuparnos de este problema.

La estrategia ateniense imponía la suya a los peloponesios: invadir el Ática y someterla al saqueo, pero sin conseguir ni asentarse de forma permanente, ni librar la batalla en regla que les concediera la victoria[296]. Salvo estas campañas sin frutos, ¿qué podían hacer los peloponesios? A decir verdad, no demasiado, pues golpear a Atenas en sus órganos vitales habría consistido en atacar su Imperio, ¿y cómo ejecutar esa táctica sin una flota superior a la ateniense? Las operaciones que los peloponesios realicen por mar antes del año 412 no pasarán de ser mera anécdota. En cuanto a atacar al Imperio por vía terrestre (es decir, en Tracia), Esparta llegará a hacerlo, pero no con anterioridad al 424.

En el 431, cada bando especulaba sobre el rápido cansancio de su adversario. En uno y otro caso, se trataba menos de un falso cálculo que de una incapacidad para prever lo imprevisible. «Reflexionad –dicen los atenienses a los espartanos en el 432, según Tucídides– en todo aquello que la guerra encierra de rebelde al cálculo *(paralogon)*...: por poco que dure, el cariz que tome depende normalmente de golpes de suerte...» Los avisos *post eventum* constituyen un procedimiento apreciado por los historiadores.

---

[295] El tema de la insularidad de Atenas figura también en el Pesudo-Jenofonte (II, 14-15): debía constituir un *topos* banal.

[296] Evidentemente, no era posible tomar al asalto el atrincherado reducto ateniense: ante una ciudad cerrada, los ejércitos griegos tenían que limitarse a establecer un bloqueo y esperar a que el hambre hiciera su trabajo *(cf.* los atenienses ante Potidea, en esas mismas fechas) –pero, precisamente, Atenas no estaba cerrada por el lado que daba al mar, que constituía su dominio indisputable.

II.–LA GUERRA HASTA LA MUERTE DE PERICLES (431-429)[297]

El drama inició su andadura siniestra e inesperada en la primavera del 431. «Mientras regía todavía la paz y la guerra aún no se había entablado abiertamente», los tebanos intentaron apoderarse de Platea, que seguía siendo un enclave avanzado de la influencia ateniense en Beocia. Una facción plateense abrió las puertas de la ciudad a un batallón tebano; los plateenses, cogidos al principio por sorpresa, reaccionaron vigorosamente: al cabo de una noche de combates en las calles y de negociaciones, el grueso del ejército tebano, que llegaba a ocupar la plaza, tuvo que dar media vuelta. Pero cuando los atenienses acudieron a marchas forzadas, para recomendar moderación, los plateenses ya habían exterminado a sus prisioneros. Los atenienses dejaron una guarnición en Platea y evacuaron a los no combatientes. Traición, perjurios, sacrilegios: el compás estaba marcado (II, 2-6).

Cuando, algunas semanas más tarde, los peloponesios estuvieron definitivamente preparados, Arquídamo, que era su comandante[298], quiso aún averiguar de los atenienses «si, por caso, cederían más fácilmente ahora, cuando ya les veían en marcha» –pero su embajador no fue recibido en Atenas (II, 12), mientras que los campesinos del Ática se retiraban al abrigo de las fortificaciones: la lentitud de Arquídamo les dejó tiempo más que sobrado para ello. Cuando por fin se desplegó la invasión, el Ática se encontraba vacía. Arquídamo devastó las cosechas en sazón y marchó a establecerse en Acarnas, esperando que los atenienses saldrían a presentarle batalla. Su esperanza no estaba absolutamente infundada, pues la cólera e impaciencia de los campesinos del Ática fueron creciendo al ver cómo sus cosechas eran destruidas sin lucha. Pero la influencia de Pericles triunfó: no quedó otro remedio a los peloponesios sino retirarse, «después de haber permanecido en el Ática durante todo el tiempo que les permitieron sus aprovisionamientos». Ni siquiera habían devastado todo el país (II, 18-23).

---

[297] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras a que hemos remitido desde la nota 291, y de las que están citadas en la misma, véase:

Sobre el incidente de Platea: M. Amit, *Great and small poleis,* Bruxelles, 1973.

Sobre la naturaleza de la epidemia: D. L. Page, *Cl. Q.,* n.s., III, 1953, pp. 97 ss.; W.P. McArthur, *Cl. Q.,* n.s., IV, 1954, pp. 171 ss.; A. N. Alexeiev, *V.D.I.,* 97, 1966/III, pp. 127 ss. Desde un punto de vista menos médico: H. N. Couch, «Some political implications of the Athenian pleague», *T.A.P.A.,* LXVI, 1935, pp. 92 ss.

Sobre los asuntos de Tracia y Macedonia, *vid.* las obras citadas en la nota 258, y las fuentes relativas al tratado con Sitalces *apud* H. Bengtson, *Staatsverträge,* II, n.° 165; además, E. Luppino, «La symmachia tra Atene e Sitalce», *Riv. St. dell' Ant.,* XI, 1981, pp. 1 ss.; N. G. L. Hammond y G.TY. Griffith, *A History of Macedonia,* II, Oxford, 1979, pp. 124 ss.; M. Errington, *Geschichte Makedoniens,* München, 1986, pp. 23 ss.; J. T. Chambers, «Perdiccas, Thucydides and the Greek city-states», *Anc. maced. Fourth intern. Sympos. 1986,* pp. 139 ss.

Sobre la campaña de Formión: A. Köster, *Studien zur Geschichte des antiken Seewesens,* Klio, Beiheft, XXXII, Leipzig, 1934, pp. 81 ss.

[298] Desde finales del siglo V se ha dado a la primera fase de la guerra el nombre de «guerra arquidámica», asimismo llamada «guerra de los diez años».

Entre tanto, cien trirremes atenienses, a las que se incorporaron otras cincuenta en Corcira, efectuaban desembarcos en Laconia, en Élide y en Acarnania (en donde los atenienses privaron a los corintios de su colonia de Solio), y consiguieron también la alianza de Cefalonia (II, 25; 30). Si a esto añadimos una invasión de la Megárida (II, 31), tendremos lo esencial de las operaciones de este primer año de guerra: a la vista de los medios de que disponían los beligerantes, no se habían producido más que unos cuantos alfilerazos. Era, además, lo que una y otra parte habían previsto, confiando en un cansancio recíproco[299].

Pero este año incluyó asimismo acontecimientos políticos. Mediante un razonamiento análogo al que había determinado a los tebanos a actuar contra Platea, los atenienses, temiendo que Egina se transformara en una base peloponesica, expulsaron a toda la población y la reemplazaron por atenienses. Los eginetas fueron vueltos a instalar por los lacedemonios en los confines de Laconia y Argólida (II, 27). Más importante fue la alianza que cerró Atenas con el tracio Sitalces, soberano del reino de los odrisos (entre los ríos Estrimón y Danubio): el plan consistía en ganar un refuerzo contra las ciudades rebeldes de Calcídica y contra Perdicas II de Macedonia, quien, por lo demás, abrazó de nuevo la causa ateniense; pero la amistad con los odrisos tenía una importancia adicional para los abastecimientos atenienses (II, 29).

El año 430 vio a los dos contendientes reanudar la misma estrategia, pero con mayor vigor. Los peloponesios, que hicieron durante este año su incursión más larga (¡40 días!), avanzaron hasta la costa oriental del Ática y hasta las minas de Laurión. Los atenienses, por su parte, fueron a devastar la *Akté* argólica (Epidauro, Trezena, Halias, Hermiona), luego a la costa de Laconia (II, 47, 2; 55-56). Pero Atenas había ya empezado a padecer el más duro golpe que había de reservarle esta fase de la guerra: la epidemia, cuya naturaleza exacta nunca se ha podido determinar con exactitud, pese a la descripción que de ella hizo Tucídides (aquella «peste» fue, sin duda, un tifus). Traída desde Egipto (?) al Pireo la enfermedad afectó a otras regiones de Grecia; pero el amontonamiento de los atenienses detrás de sus murallas hizo que los estragos tomaran un sesgo catastrófico. La epidemia, que castigó con dureza a los atenienses durante varios años, aunque alcanzó su paroxismo desde el 430-29, le costó al Ática entre un cuarto y un tercio de su población: desde este simple punto de vista tenía, para los peloponesios, más valor que todas las alianzas imaginables, y la demografía de Atenas habría de quedar durante mucho tiempo afectada, por no hablar de la merma sufrida de inmediato en su capacidad militar. Tucídides no deja de insistir en los efectos profundamente desmoralizadores que este tipo de azote siempre ha causado: volveremos luego a examinarlo dentro de otro contexto[300].

---

[299] Fue al término de las campañas del 431 cuando Pericles pronunció, con motivo de las exequias por los atenienses muertos en combate, el famoso *Discurso fúnebre (epitaphios)*, cuyo contenido sustancial es transmitido por Tucídides, II, 34-46. Varias veces hemos hecho uso, en las páginas anteriores, de este elogio de una Atenas más o menos idealizada.

[300] *Infra*, pp. 449-450.

La autoridad de Pericles quedó resentida. Si su elocuencia no había podido impedir que se realizaran propuestas de paz a los lacedemonios (quienes se guardaron de dar una respuesta), al menos consiguió impedir que se reiteraran, convencerles de que se atuviesen a los planes del 431 e hiciesen todo lo posible para conservar el Imperio, y persuadirles de que en lo sucesivo se decidía no sólo el poderío de Atenas, sino también su propia libertad, y de que los intereses personales, que arrastraban a la paz, debían de eclipsarse ante el interés general, que deseaba la guerra (II, 59-64). Los atenienses cobraron ánimo –pero no por ello depusieron su animosidad contra él: llevado ante la justicia (no sabemos ni por qué, ni por quién), Pericles fue condenado a una fuerte multa y privado, pues, del cargo de estratego, que venía ejerciendo desde hacía catorce años. Es verdad que poco después, en uno de esos cambios «que son habituales en el vulgo», se le restituyó su cargo y la dirección de todos los asuntos, puesto que «para las necesidades de la colectividad se le consideraba, con gran diferencia, el más capacitado...» (II, 65, 1-4).

Es cierto que en el curso del invierno del 432/1 un éxito devolvió el valor a los atenienses: la caída, por fin, de Potidea, cuya población fue reemplazada por colonos atenienses (II, 70). Hacia la misma época, los peloponesios fracasaban en su intento de cortar las comunicaciones entre Atenas y Corcira, y especialmente en el de desalojar a la flota ateniense anclada en Naupacto. Muy al contrario, en el otoño del 429 el estratego Formión, el más agudo táctico naval de la época, iba a conquistar la más brillante victoria de la guerra sobre la escuadra peloponesia: a pesar de la «peste», la situación no se dibujaba demasiado mal para Atenas (II, 69-70).

No es seguro que Pericles todavía llegara a conocer los éxitos de Formión. Tocado, también él, por la enfermedad, murió «dos años y seis meses» después del comienzo de la guerra, o sea, en el otoño del 429. Su desaparición debía originar profundos cambios en la vida política ateniense –y, por consiguiente, en la conducción de la guerra.

III.–DE LA MUERTE DE PERICLES AL ASUNTO DE PILOS (429/8-425/4)[301]

Muerto Pericles, Atenas probó las consecuencias de un poder personal demasiado prolongado –por muy democráticos que hubiesen sido los

---

[301] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en las notas 12 y 291, véase:

Sobre los sucesores de Pericles: U. Kahrstedt, *s.v.*, Kleon, *PW*, XI, 1921, coll. 714 ss.; A. B. West, «Pericles' political heirs», *Cl. Ph.*, XIX, pp. 124 ss., 210 ss.; H. D. Westlake, «Nicias in Thucydides», *Cl. Q.*, XXXV, 1941, pp. 58 ss.; G. Reincke, *S.V.*, nikias, *PW*, XVII, 1936, coll. 323 ss.; A. G. Woodhead, «Thucydides' portrait of Cleon», *Menm.*, ser. 4, XIII, 1960, pp. 289 ss.; M. L. Paladini, «Considerazioni sulle fonti della storia di Cleone», *Hist.*, VII, 1958, pp. 48 ss.; L. Prandi, «Fortuna e opinione pubblica nella vicenda di Nicia», *Contrib. dell'Istit. di Storia Ant.*, V, 1978, pp. 48 ss.; L. Edmunds, «The Aristophanic Cleon's "disturbance" of Athens», *A. J. P.h.*, CVIII, 1987, pp. 233 ss.

Sobre la revuelta y castigo de Mitilene: Ph. Gauthier, art. cit., *supra*, nota 129; D. Gillis, The revolt at Mytylene, *A. J. Ph.*, XCII, 1971, pp. 38 ss.; T. J. Quinn, «Political groups in

fundamentos de tal poder; no se encontró a nadie capaz de asumir la sucesión con la autoridad del desaparecido. En la medida en que Pericles había conseguido conciliar las tendencias más o menos contradictorias que animaban al cuerpo cívico ateniense, dichas tendencias tuvieron rienda suelta cuando él desapareció. Tenemos ciertas dificultades para captarlas, pues nuestras fuentes no permiten modelar, de los dos principales sucesores del hijo de Japinto, unos retratos que puedan calificarse de parecidos, ni efectuar una definición de su política que pueda considerarse como verídica. Estas dos personas formaban, a buen seguro, una pareja antitética –aunque no conviene exagerar la antitesis y hacer de ellos la encarnación de políticas contradictorias, en medio de las cuales Atenas se habría visto tambaleada–. Nicias y Cleón son, tanto el uno como el otro, continuadores de Pericles, pero con diferencias que parten de sus orígenes sociales (y, por tanto, de la audiencia que les seguía), así como de sus temperamentos. El esquema según el cual Nicias habría sido el jefe de una tendencia oligárquica y pacifista, y Cleón el de una facción ultrademocrática y belicosa, es absolutamente erróneo.

Nicias, hijo de Nicerato, rico aristócrata de vieja alcurnia, era el más cercano a la tradición periclea. Aunque no parece haber sido uno de los colaboradores de Pericles (¡sobre los que estamos tan mal informados!), tanto sus concepciones en la conducción de la guerra como en sus ideas de asomar la paz lo convierten en un afiliado constante a la política de Pericles. Sin embargo, en su condición de propietario escuchado por los terratenientes, sus intereses y los de los atenienses pertenecientes a esa

---

Lesbos during the Peloponnesian war», *Hist.*, XX, 1971, pp. 405 ss.; íd., *Athens and Samos, Lesbos and Chios 478-404 B.C.*, Manchester, 1982, cap. III; H. D. Westlake, «The commons at Mitylene», *Hist.*, XXV, 1976, pp. 429 ss.

Sobre los asuntos de Corcira: I. A. F. Bruce, «The Corcyraean civil war of 427 B.C.», *Phoenix*, XXV, 1971, pp. 108 ss.

Sobre Pilos: Ed. Meyer, *Forschungen*, II, 1899, pp. 333 ss.; A. Momigliano, «Pilo», *Ath., n. s., VIII, 1930, pp. 226 ss.;* A.W. Gomme, «Notes on the Pylos campaign», en Comm., III, pp. 482 ss.; S. van de Maele, «Démosthène et Cléon à Pylos (425 av. J.-C.)», *Mélanges M. Lebel*, Québec, 1980; M. H. B. Marshall, «Cleon and Pericles: Sphacteria», *Greece & Rome*, XXXI, 1984, pp. 19 ss.

Sobre el tributo de 425, la bibliografía es inmensa; debemos señalar: W. Kolbe, «Die Kleonschatzung des J. 425/4 v. Chr.», *Sitz.-Ber. Ak. Wien*, 1930, pp. 333 ss.; íd., «Thukydides und die Urkunde», *IG*, F, 63, *ibid.*, 1937, pp. 172 ss.; B. D. Meritt y A.B. West, *The Athenian assessment of 425 B.C.*, Ann Arbor, 1934, que suscitó numerosas recensiones, la más detenida de las cuales es la de H. Nesselhauf, *Gnomon*, 1936, pp. 296 ss.; M. F. McGregor, «Kleon, Nicias and the trebling of tribute», *T.A.P.A.*, LXVI, 1935, pp. 146 ss.; H. T. Wade-Gery y B.D. Meritt, «Pylos and the assessment of tribute», *A.J. Ph.*, LVII, 1936, pp. 377 ss.; B. D. Meritt, «Kleon's assessment of tributes to Athens», *Studies McGregor*, Locust Valley, 1981, pp. 89 ss. Y, finalmente, *A.T.L.*, II, pp. 40 ss., y III, pp. 70 ss.

Sobre la guerra en Sicilia, además de las obras de carácter general citadas en la nota 166, *vid.*: H. Wentker, *Sizilien und Athen*, Heidelberg, 1956, pp. 108 ss.; H. D. Westlake, «Hermocrates the Syracusan», *Bull. J. Rylands Library*, XLI, 1958-1959, pp. 239 ss.; F. Grosso, «Ermocrate di Siracusa», *Kokalos*, XII, 1966, pp. 102 ss.; G. Maddoli, en Gabba-Vallet, *Sicilia Antica* (2.ª ed. 1984), II, pp. 67 ss.; G. Scuccimarra, «Note sulla prima spedizione ateniese in Sicilia (427-424 A.C.)», *Riv. St. dell' Ant.*, XV, 1985, pp. 23 ss. (en donde se hallará abundante bibliografía).

categoría le dictan una prudencia exagerada aún por sus escrúpulos religiosos y su carácter timorato. Se le ha juzgado como un mediocre: desde luego, era difícil no dar la imagen de mediocre después de Pericles. Pero más bien, Nicias es un perfecto representante de la retaguardia tradicionalista de la sociedad ateniense, lo que no basta para hacer de él un reaccionario, y todavía menos un oligarca. Si su genio le había permitido a Pericles vencer los intereses y perjuicios de su clase para llegar a ser el exponente de la sociedad ateniense por entero, Nicias era un Pericles sin genio. Lo que no significaba decir que careciese de valía.

Cleón, por el contrario, era un advenedizo. Este curtidor es el primero que conocemos de ese grupo de demagogos plebeyos que ilustrarán, en adelante, la escena política ateniense. La tradición contemporánea le es hostil: Tucídides le desprecia, Aristófanes le arrastra por los suelos como a un hombre grotesco y dañino. Individuo deslenguado y jactancioso, concusionario, sin educación, Cleón fue indudablemente todo eso, pero no habría dejado las huellas que su paso dejó si sólo hubiera sido eso. Su elocuencia gesticulante expresaba un pensamiento político, y dicho pensamiento, aun cuando Cleón había sido un opositor a Pericles, tenía relación con la doctrina de este último. Pero, mientras que Nicias era un continuador de Pericles exagerando más la prudencia recomendada por su predecesor, Cleón continuaba la obra periclea con el vigor de un hombre sin sutileza y que, como los ciudadanos similares a él, nada tenía que perder con la intensificación de la guerra y el fortalecimiento del imperialismo. Además, no es posible sostener que al acentuar de forma diferente la política periclea de guerra, Cleón la traicionase: la política periclea había sido definida dentro de unas perspectivas que los acontecimientos revelarían rápidamente como falsas, pues contrariamente a lo que había podido esperarse en el 431, los peloponesios no se cansaban, y la «peste» les animaba a resistir. En tales condiciones, cabía programar un cambio de estrategia; pero, como no pertenecía a los círculos de donde procedían los jefes militares, Cleón se contentaba con ser belicoso en sus discursos, sin dejar de tachar de cobardes a quienes conducían las operaciones. En un aspecto, sin embargo, Cleón se acercaba a Nicias: en su conservadurismo religioso, mezcla de formalismo y de superstición. Pero no constituía más que una aproximación trivial.

La «peste» disuadió a los peloponesios de invadir el Ática en el 429[302]: a cambio, por complacer a los tebanos, fueron a atacar Platea. Intimados en vano para que se declarasen neutrales, los plateenses, cuya inviolabilidad había sido proclamada en el 479[303], fueron sometidos a un asedio, cuya duración ilustra la incapacidad de los griegos para tomar una ciudad de otra manera que no fuese el hambre o la traición (II, 71-78). Antes de

---

[302] *N.B.:* Resulta imposible, en el marco de este libro, abarcar *todos* los acontecimientos de la guerra. Por eso, en adelante sólo consideraremos aquellos sucesos que constituyen articulaciones esenciales del conflicto; pero también, llegado el caso, algunos otros que encierran un significado especial, con independencia de su importancia política o estratégica.

[303] *Supra,* p. 113.

que Platea cayese, hubo otro acontecimiento que habría de dar a la guerra una nueva dimensión: la revuelta de Mitilene.

Los oligarcas mitilenios, que alimentaban el descontento, resolvieron llevar a cabo la secesión en el 428, arrastrando con ellos a los demás lesbios, salvo a Metimna. Esperaban que los atenienses, debilitados por la enfermedad, responderían con poca convicción; quizá conocían también las dificultades que empezaban a afectar a las finanzas atenienses[304]. Pero el complot fue denunciado y los atenienses tomaron la delantera: al ocurrir en tiempos de guerra, el asunto era más grave que el de Samos y su éxito no sólo habría originado peligros de contagio, sino además reforzado a las fuerzas navales del Peloponeso. Una escuadra ateniense fue enviada a Lesbos. Cogidos desprevenidos, los mitilenios trataron inútilmente de negociar; pero lograron enviar secretamente una embajada para sostener su causa en Esparta, luego en los Juegos Olímpicos. Los peloponesios admitieron a los lesbios en su alianza, pero no pudieron apoyarles de modo eficaz. Los atenienses, en cambio, demostraron que su energía no se hallaba mermada: el asedio de Mitilene no les impidió salir a devastar las costas peloponesias en 428 y 427[305]. Hambrienta, sacudida además por disturbios populares, Mitilene capituló a comienzos del verano del 427. La primera reacción del *demos* ateniense fue terrible: no perdonando a estos aliados privilegiados el haberse rebelado y haber atraído hasta Jonia a una flota peloponesia (cuya impericia, sin embargo, había sido patente...), la *Ekklesía* votó, a propuesta de Cleón, la condena a muerte de *todos* los varones adultos de Mitilene, y la reducción a la esclavitud de mujeres y niños; fue enviada una trirreme para que el decreto se ejecutase. Medida tan excesiva que algunos ateniense se alzaron, al día siguiente, para exigir que, pese a la ilegalidad del procedimiento, la deliberación volviera a abrirse. Tucídides resume este segundo debate en la famosa antítesis de dos discursos, puesto uno en boca de Cleón, el otro de un tal Diodoto, discurso que analizaremos dentro de otro contexto[306]. Una corta mayoría se adhirió al parecer de Diodoto: pareció suficiente con ejecutar a los prisioneros mitilenios que habían sido conducidos a Atenas[307], y se despachó una segunda trirreme a Lesbos para intentar impedir la carnicería. La nave llegó por los pelos. Las murallas de Mitilene fueron derribadas, su flota confiscada y la totalidad de sus tierras repartidas entre clerucos atenienses[308] (III, 2-6, 8-14, 18-19, 25-50).

---

[304] Fue en el año 428/7 cuando, por vez primera, los atenienses se vieron obligados a recurrir al impuesto directo *(eisphora)*.

[305] Debemos señalar que los espartanos, quienes, para paralizar a los atenienses, habían proyectado una segunda invasión del Ática a fines del verano del 428, tuvieron que renunciar a ella, pues sus aliados se negaron a desplazarse... La invasión de comienzos del verano del 427 fue, en cambio, muy dura.

[306] *Infra*, p. 451.

[307] Mil, según el texto conservado de Tucídides. La cifra parece alta: la confusión con 30 no es imposible desde el punto de vista paleográfico.

[308] Sobre este último aspecto, *supra*, p. 173.

Platea se rindió a los peloponesios hacia la misma época. Una parte de su guarnición había conseguido eludir el cerco, pero el hambre era dueña de la ciudad. Como los espartanos habían anunciado que no se produciría ningún castigo sin previo juicio, los plateenses presentaron su defensa con ardor. Pero prevaleció una rencorosa acusación de los tebanos: además, los espartanos no podían enajenarse a los beocios. Los últimos defensores de la pequeña ciudad fueron ejecutados, la urbe arrasada, el territorio arrendado a labradores tebanos (III, 20-24, 52-68).

Como si el comportamiento de los atenienses frente a Mitilene y de los espartanos frente a Platea no bastase para ilustrar esos atisbos de crueldad primitiva que la guerra hacía brotar en el reguero de las costumbres, los acontecimientos contemporáneos de Corcira prestan la ocasión a Tucídides para desarrollar una serie de desengañadas consideraciones sobre la crisis de civilización que ahora se perfila. Desde los acontecimientos que habían figurado entre las causas de la guerra, esta gran isla era víctima de una guerra civil que enfrentaba a los ricos, partidarios de romper la alianza con Atenas, con el *demos,* que exigía su mantenimiento. Esta *stasis,* cuyas proyecciones en la política exterior no alcanzan a ocultar que se trata de un conflicto social, llegó a su paroxismo en el 427, cuando atenienses y peloponesios acudieron a apoyar a las facciones que les eran respectivamente favorables. Tucídides desarrolla con detalle las atrocidades corcirenses porque las considera el ejemplo perfecto de la desgracia que infectaría en el futuro a Grecia entera: desde el momento en que, para extender la zona de sus respectivas alianzas (y no por motivos «ideológicos»), Esparta y Atenas asumen sus papeles de patronos de los oligarcas y de los demócratas, su enfrentamiento trae como resultado no sólo el choque entre las facciones locales y el desgarro interno de las ciudades, sino la ruina de toda forma de moral pública y privada y, en definitiva, de una cierta concepción de la persona humana. Volveremos más tarde[309] a examinar las páginas que Tucídides ha consagrado a aquella crisis mientras describía los acontecimientos de Corcira (III, 69-85). Los horrores corcirenses duraron hasta el 425 (IV, 46-48).

El interés mostrado por los atenienses y los peloponesios en Corcira se explica por el hecho de que en el año 427, precisamente, Atenas había resuelto abrir un nuevo teatro de operaciones en Occidente. Ya conocemos las alianzas concertadas (¿o renovadas?) con Regio y Leontinos en el 433/2[310], aunque no las intenciones que se ocultaban detrás de tales compromisos. Ahora bien, sucede que en el 427, como Siracusa había reanudado su expansión a costa de las ciudades calcidias de la costa oriental, estas últimas apelaron a la alianza, que Atenas decidió satisfacer enviando 20 trirremes (III, 86). Los móviles de esta determinación no están claros. Según Tucídides, los atenienses «querían que los peloponesios no importasen más trigo de aquella zona» (objetivo estratégico admisible, pero que

[309] *Infra,* p. 450.
[310] *Supra,* p. 256.

hubiera exigido emplear un número más considerable de fuerzas para ser alcanzado...) «y tantear el terreno para comprobar si les sería posible establecer su dominio sobre los asuntos de Sicilia». Este segundo motivo es sospechoso, pues no se ve muy bien cómo los atenienses habrían podido intentar, en el 427 (cuando se produce un rebrote de la «peste» en el Ática), someter a Sicilia. De ahí que se hayan propuesto, acerca de esta «primera expedición de Sicilia», otras dos explicaciones hipotéticas, que no se excluyen entre sí. Se habría tratado de favorecer a las probables víctimas de Siracusa por el temor a que esta última, una vez dueña de Sicilia, viniera a traer ayuda a los peloponesios hasta la propia Grecia; pero además, no habría sido perjudicial para su prestigio que Atenas se erigiera en liberadora de los siciliotas frente a Siracusa, en el momento en que Esparta pretendía emancipar a los aliados de Atenas en el Egeo.

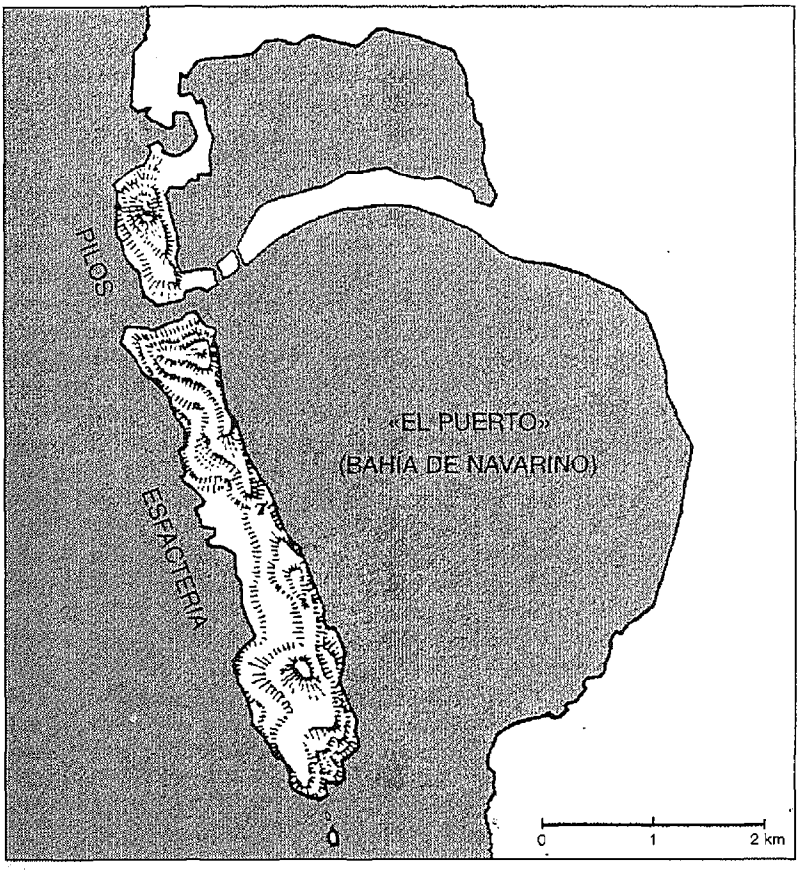
Como quiera que fuese, la operación se alzaba sobre bases demasiado modestas como para ser eficaces, y no parece que este ensanchamiento del horizonte guerrero pudiera facilitar una decisión que las operaciones de Grecia[311] no permitían obtener. En realidad, la guerra se había estancado, y el premio con que se galardonó, a comienzos del 425, a los *Acarnienses* de Aristófanes, una comedia que se ha llegado a calificar de «derrotista», revela que una corriente de la opinión ateniense (las gentes del campo) aspiraba más que nunca a un pronto restablecimiento de la paz.

Fue, sin embargo, la necesidad de enviar refuerzos a Occidente (III, 115) lo que sugirió a los atenienses una operación secundaria, pero cuyas consecuencias debían ser inmensas. En efecto, las 40 trirremes enviadas a Sicilia hicieron escala durante varios días en la bahía de Pilos (Navarino), y los atenienses fortificaron sólidamente la pequeña colina rocosa que presidía la entrada norte. Tucídides afirma que esta escala obedeció al mal tiempo y que la ocupación del cerro fue una improvisación, pero algunos detalles sugieren que la acción había sido prevista. Pilos se encuentra en Mesenia, y la idea consistía en crear allí una base desde donde los atenienses podrían incitar a los hilotas a la revuelta. El estratego Demóstenes se quedó en Pilos con cinco barcos, mientras que sus colegas continuaban su ruta. Es sabido hasta qué punto obsesionaba a Esparta la posibilidad de una insurrección mesenia –y el primer efecto de la noticia de la ocupación de Pilos fue que los peloponesios, que apenas acababan de invadir el Ática, la desalojaron a toda prisa para hacer frente a aquel desafío (IV, 8-14): gracias a las naves que llegaron de refuerzo desde Zacinto y Naupacto, Demóstenes rechazó los ataques peloponesios, pero lo fundamental es que dejó encerrados a 420 hoplitas lacedemonios en la isla de Esfacteria, que cerraba la bahía por el oeste.

Nada destaca mejor la gravedad del problema mesenio y de la merma de los recursos humanos sufrida por Esparta que el enloquecimiento que se apoderó en ese momento de los espartanos. En el mismo campo de operaciones, se concertó de inmediato una tregua para permitir a una

---

[311] *Cf.* las campañas del estratego ateniense Demóstenes en Etolia y en Acarnania durante los años 426-425 (III, 94-98, 100-102, 105-114).



Pilos y Esfacteria

embajada espartana que fuese a negociar a Atenas: contra la restitución de los 420 hoplitas, Esparta ofrecía la paz y una alianza. ¿Iban los atenienses a aprovechar la ocasión de satisfacer aquella aspiración a la paz, de la que Aristófanes comenzaba entonces a hacer de portavoz? La propuesta presentada por Esparta consistía en un retorno a la paz de Treinta Años, reforzada incluso mediante una alianza, es decir, una hegemonía compartida sobre Grecia: los atenienses, que, como deseaba Pericles, habían demostrado que no era posible derribar su Imperio, ¿habrían de consentirlo? Eso suponía no contar con Cleón, cuya influencia sobre una opinión impulsada repentinamente a esperanzas mucho mayores hizo que se rompieran las conversaciones (IV, 17-22). Así pues, en Pilos se reanudaron los combates, pero eran tan indecisos que la perspectiva de un éxito terminante no tardó en ceder paso, en Atenas, a un cierto desánimo. Comprendiendo que había cometido un error oponiéndose a la paz y que su

popularidad quedaba por ello dañada, Cleón descargó sus iras contra la incapacidad de los estrategos, y especialmente de Nicias (¡que no había intervenido para nada!): ¡si él, Cleón, fuera estratego, el problema hace tiempo que estaría resuelto! Nicias le tomó la palabra y se brindó a cederle el cargo. Ante una *Ekklesía* tumultuosa y risueña, Cleón comprendió que la propuesta iba en serio –y la aceptó (IV, 23, 26-28).

Cleón, que jamás había ejercido el mando militar, había proclamado que en menos de veinte días traería vivos a Atenas a los lacedemonios de Esfacteria, a no ser que los exterminase allí mismo. Su buena estrella le permitió cumplir su bravata: algunos días antes de su llegada a Pilos, los tupidos bosques que cubrían Esfacteria habían ardido –aun cuando Demóstenes, a quien estas espesuras le habían hecho dudar, preparaba el ataque definitivo en el momento en que Cleón desembarcó con algunas tropas ligeras (hacia agosto del 425). El asalto se realizó de inmediato; los lacedemonios se defendieron con heroicidad hasta el instante en que Cleón, que tenía empeño en llevarse consigo a unos cuantos espartanos vivos, les propuso una capitulación: los 292 supervivientes se rindieron; había, entre ellos, 120 espartiatas (IV, 29-39). Esta rendición fue «el acontecimiento más inesperado de la guerra». No faltó incluso la evocación de las Termópilas –pero resultaba claro que, sin desmerecer de su valentía, los espartiatas ya no podían darse el lujo de sacrificios inútiles.

La victoria de Pilos tuvo importantes consecuencias. La propia Pilos fue confiada a los mesenios de Naupacto, quienes desde ese punto excitaron a los hilotas, sus compatriotas, y llevaron la guerra a Laconia. Por otra parte, los atenienses proclamaron que, si el Ática era invadida, los prisioneros serían ejecutados: ya no se produjo ninguna otra invasión del Ática. Por último, es probable –aunque no hay posibilidad de demostrarlo rigurosamente– que el triunfo de Cleón en Pilos y el restablecimiento de su popularidad dieran como resultado una importante medida financiera: el aumento general de la tasa del *phoros* de los aliados. Ya hemos hecho alusión a las dificultades financieras que afectaban a Atenas desde comienzos de la guerra: los cálculos de Pericles tal vez habían pecado por exceso de optimismo, incluso desde perspectivas estratégicas primitivas, y estas últimas habían quedado desbordadas por todas partes. Algunos documentos epigráficos revelan que las reservas que Pericles había enumerado con tanta complacencia en el 432/1 se habían derretido como la nieve al sol. Desde el 428, los atenienses habían tenido que someterse al impuesto directo sobre el capital *(eisphorá)* y Tucídides habla varias veces de «navíos perceptores» *(argyrologoi nees)*, que se enviaban a los puertos aliados para recaudar sus cotizaciones antes de la fecha legal. Es difícil decir en qué medida se produjo una devaluación del dinero que contribuyó a agravar esas dificultades, pero es indiscutible que estas últimas socavaban las mismas bases de la doctrina periclea, quien deseaba que el poderío ateniense descansara primordialmente en la abundancia financiera *(periousía chrematon)*. El pueblo ateniense extrajo su lección cuando la tasación de 425/4, la única que ha conservado, en estado frag-

mentario, tanto el decreto que contiene los considerandos[312] y las modalidades aplicadas, como las listas de facturación: el total calculado parece que se elevó a unos 1.460 talentos, lo que representa que el *phoros* fue, en líneas generales, triplicado. Ese importe era algo ilusorio, pues en la lista vemos que figuran tanto ciudades que no habían efectuado ningún pago desde hacía años (y, por tanto, habían abandonado el Imperio) como ciudades que nunca habían sido objeto de tasación (fundamentalmente ciudades pónticas), y podemos preguntarnos si los atenienses albergaban serias esperanzas de extraer algún dinero tanto de unos como de otros. Pero estas ilusiones son síntoma de un rebrote del espíritu imperialista, que hunde sin duda sus raíces en el éxito de Pilos, y el nombre de «tributo de Cleón» que hipotéticamente se le ha dado a la *taxis phorou* de 425/4 no deja de ser verosímil.

El nuevo impulso dado a la guerra por el triunfo de Cleón desagradó a aquellos que aspiraban a la paz y que habían visto cómo se perdía una ocasión de concertarla en términos más que honrosos: será en el año 424 cuando se produzca la carga más virulenta que, sin duda, jamás le haya tocado soportar a aquel demagogo, constituida por los *Caballeros* de Aristófanes.

Sin embargo, la guerra de Sicilia (que se había extendido, además, a Italia) llegaba a su fin, pues los occidentales se reconciliaron a costa de los atenienses. Vemos aparecer aquí al siracusano Hermócrates, quien, en el Congreso de Gela, recomendó la unidad entre los griegos de la isla bajo el lema «Sicilia para los siciliotas». Al ver que sus aliados hacían la paz con sus adversarios, los atenienses volvieron a casa: en Atenas fueron mal recibidos (424)... Sicilia para los siciliotas –mas para combatir entre ellos (IV, 24-25, 58-65): la política de Hermócrates no había sido sino una maniobra destinada a alejar a los atenienses. La lucha entre siciliotas, entre los cuales, como en otros lugares de Grecia, detrás de los conflictos sociales subyacen conflictos entre ciudades, no tardaría en reactivarse[313].

IV.–DE PILOS A LA PAZ DE NICIAS (424-421)[314]

A la ocupación de Pilos se sumó la de Citera, isla que protegía el litoral laconio y de la que Nicias se apoderó a comienzos del verano del 424,

---

[312] «Puesto que el *phoros* ya es insuficiente...» y «que no se tasa a ninguna ciudad con un porcentaje inferior al que venía pagando hasta ahora...». *Cf. supra*, p. 170.

[313] *Infra*, p..

[314] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en las notas 12 y 301, deben consultarse: P. A. Brunt, art. cit., *supra*, nota 291; R. Meiggs, *The Athen. empire*, cap. 19; C. H. Grayson, «Two passages in Thucydides», *Cl. Q.*, XXII, 1972, pp. 62 ss.

Sobre los asuntos de Tracia: P. Roussel, «La campagne de Cléon en Thrace», *Serta Kazaroviana (= Izvestiya na Bulgarskiya Arkheologitcheski Inst.*, XVI, 1950, pp. 257 ss.); H. D. Westlake, «Thucydides and the fall of Amphipolis», *Hermes*, XC, 1962, pp. 276 ss.; D. Asheri, art. cit., *supra*, nota 258.

Sobre los asuntos de Beocia: P. Cloche, *op. cit., supra*, nota 30; J. A. O. Larsen, *Greek federal States*, pp. 139 ss.

y eso acabó de sumir a los espartanos en el desconcierto. Tucídides los describe paralizados por el temor e incapaces de enfrentarse a los golpes de mano dirigidos por los atenienses contra las regiones limítrofes de Laconia (IV, 53-57). Y aunque fracasaron en su intento de adueñarse de Mégara (se mantuvieron, no obstante, en el puerto megarense de Nisea) (IV, 66-74), los atenienses parecían hallarse cerca de una victoria total; sin embargo, un doble cambio en la situación originó, ese mismo año de 424, que el triunfo se alejara de nuevo.

En efecto, vamos a ver cómo emerge desde el anonimato espartano uno de esos raros personajes fuera de lo común, como no se había conocido ningún otro desde Pausanias: Brasidas, que había hecho fracasar el intento ateniense sobre Mégara, había concebido la idea de romper el cerco de Laconia y sacar a su ciudad de la actitud defensiva marchando a trasladar la guerra a Tracia, única región del Imperio Ateniense que podía alcanzar sin necesidad de una flota. Operación arriesgada, pero más aún, si cabe, para esta época, paradójica: «Si quienes dominan el mar pueden navegar cuanto quieran lejos de su patria, aquellos que son poderosos por tierra no pueden alejarse de su país a días y días de marcha: no se avanza con rapidez por tierra, y quien marcha a pie debe, o cruzar países amigos, o librar combates victoriosos» (Ps.-Jenof., II, 5); nadie debía imaginarse que vería aparecer a los lacedemonios en Tracia.

Suponiendo que tuviera éxito, la ofensiva sobre Tracia presentaba múltiples ventajas: la caída de Potidea no llegó a resolver todo y el descontento invadía algunas ciudades de Calcídica, que precisamente habían efectuado un llamamiento a Esparta; Perdicas de Macedonia, deseoso siempre de eliminar a los atenienses de sus fronteras[315], había ahondado en el mismo surco: si era posible provocar una revuelta en Tracia, Atenas se vería privada de recursos mineros y forestales, sin hablar del tributo, cuyo incremento debió de ser acogido sin grandes simpatías. La campaña de Brasidas, en respuesta a la ocupación de Pilos, es, junto a esta última, la operación más inteligente de la guerra arquidámica: ni una ni otra habían sido previstas en los planes iniciales de 432/1.

Pero todavía era preciso desmentir la doctrina expuesta por el Pseudo-Jenofonte: Brasidas consiguió hacerlo. No se pretendía debilitar la defen-

---

Sobre la tregua de 423: E. Bikerman, «La trêve de 423 av. J.-C. entre Athènes et Sparte», *Rev. intern. Dr. Antiqu.*, I, 1952, pp. 199 ss.; L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci*, Pisa, 1973, n.° 25. Bibliografía complementaria *ap.* Bengtson, *Staatsverträge*, II, n.° 185.

Tratado entre Atenas y Perdicas: *cf.* Bengtson, *op. cit.*, n.° 186.

Tratados del 421: la claridad de Tucídides (que reproduce los documentos) motiva que los trabajos modernos sean poco numerosos. Debe verse: G. de Sanctis, «La pace di Nicia», *R.F.*, n.s., V, 1927, pp. 93 ss., quien la interpreta en un sentido desfavorable a Atenas; L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci*, Pisa, 1973, n.° 27. Bibliografía complementaria *ap.* Bengtson, *op. cit.*, n.° 188 y 189.

Sobre la situación financiera de Atenas: *A.T.L.*, III, cap. X.

[315] Sus intrigas y la presión que ejercía sobre las ciudades de la costa macedonia quedan de manifiesto en los decretos atenienses en favor de Metona (de 428/7 y 426/5), uno de los cuales ya ha sido mencionado, *supra*, p. 185.

sa de laconia confiándole espartanos, ni siquiera periecos; pero era deseable disminuir el número de hilotas[316], y 700 de ellos fueron promovidos a hoplitas con la promesa de liberación; para completar, Brasidas reclutó a 1.000 mercenarios peloponesios. Con ese pequeño ejército, atravesó Beocia, país amigo; cruzó las Termópilas (cuyo paso garantizaba, desde el 426, la colonia lacedemonia de Heraclea Traquinia), «atravesó Tesalia a la carrera antes de que se hubieran tomado disposiciones para impedirlo, y llegó hasta los dominios de Perdicas y a Calcídica». Esta hazaña reparó el prestigio de Esparta. Después de haberse negado a ponerse al servicio del rey macedonio, que quería utilizarlo para someter a los lincestas, Brasidas se proclamó liberador de las ciudades griegas y, antes de finalizar el verano del 424, pudo incorporar a su causa –además de las ciudades que estaban ya en secesión más o menos abierta– a Acanto y Estagira. Pero su meta era Anfípolis (IV, 70, 1; 78-88).

La amenaza era tanto más grave para los atenienses cuanto que, en esa misma época, habían sufrido un revés en Beocia. El plan ateniense había consistido en separar a los beocios de la alianza peloponesia provocando (como en el 457)[317] una serie de revueltas democráticas en las ciudades. Dos ejércitos atenienses, que partieron, respectivamente, de Atenas y de la costa meridional de Beocia, debían apoyar a los demócratas beocios (IV, 76-77). Pero ambas columnas no lograron coordinar sus movimientos y el estratego Hipócrates, llegado del Ática con una movilización general *(pandemei)*, que incluía metecos y aliados, se dejó aplastar en Delio, en la costa norte de Beocia (otoño del 424). «Por lo que hace a la infantería hoplítica, es, con mucha diferencia, el punto más débil de los atenienses...», había escrito el Pseudo-Jenofonte (II, 1), y Pericles había desaconsejado las batallas campales: tales lecciones habían sido olvidadas. No se trataba de que los hoplitas atenienses fueran inferiores en número ni en valentía: les faltaba, sin embargo, la imaginación táctica que, desde hacía medio siglo, venían desplegando los marinos de Atenas. En tierra, el espíritu innovador correspondía al bando beocio, y la falange «oblicua» del beotarca Pagondas arrolló la alineación tradicional de los atenienses, que perdieron cerca de 1.000 combatientes (¡cifra enorme para aquella época!) en esta aciaga operación (IV, 89-101).

Brasidas, a su vez, atacaba Anfípolis en pleno invierno y, con ayuda de la sorpresa, obtuvo la rendición de la plaza (invierno de 424/3). Tucídides, que estaba al mando de la escuadra con base en Tasos, llegó demasiado tarde para salvar a la ciudad: debemos felicitarnos por ello, puesto que, sin el exilio con que pagó este fracaso y los ratos libres de que disfrutó el historiador en lo sucesivo, ¿qué hubiera sido de su obra? La caída de Anfípolis arrastró la de otras pequeñas ciudades. ¿Era el Imperio Ateniense tan sumamente impopular que bastaba con que un espartano decidido apareciese al pie de sus murallas para que los aliados se rindieran? Tucídides

---

[316] ¡Los espartanos acababan de exterminar a 2.000 de ellos!

[317] *Supra*, p. 146.

parece sugerirlo: en su opinión, la moderación, la justicia, el liberalismo de Brasidas y, sobre todo, sus llamamientos a la libertad, fueron la causa de sus éxitos, como si todas las ciudades de la región hubieran lamentado vivir bajo una intolerable opresión. No obstante, si nos fijamos con detalle, se percibe que la habilidad del espartano consistió principalmente en apostar por las rivalidades partidistas que dividían a las ciudades: tanto en Anfípolis como en Acanto, e incluso en otros lugares, hay una minoría hostil a Atenas que convence a la mayoría para que ceda y cambie de bando. En Torona, esa misma minoría no consiguió evitar los combates, pero ayudó a los asaltantes. A fin de cuentas, si hubo ciudades que parecen haber actuado unánimemente para unirse a Brasidas, caso de Esciona, hubo otras que permanecieron sordas a su propaganda: de lo que no debe deducirse que estas últimas fueron unánimes en su fidelidad a Atenas.

Los sucesos de Tracia, sumados al desastre de Delio, causaron en los atenienses un efecto análogo al que había tenido el asunto de Pilos sobre los espartanos. Sin embargo, no era la pérdida de un puñado de hoplitas lo que inquietaba a la ciudad, sino la de sus beneficios en madera y dinero. Si Brasidas los utilizaba para construir una flota (algo que, en efecto, comenzó a hacer), su radio de acción amenazaba con extenderse; y si las defecciones se multiplicaban más allá de los límites de Tracia, los efectos de Pilos se verían singularmente disminuidos –aunque no eliminados, ya que, subraya Tucídides, importaba más a los espartanos recuperar a los hoplitas prisioneros en Atenas que emprender la destrucción del Imperio ateniense, y, para lograr el primer propósito era necesario hacer la paz y no seguir ampliando la guerra. Pero Brasidas, como todos los hombres de su especie –hombres con grandes miras, con un audacia que desdeñaba cualquier tradición, estaba mal visto en Esparta, en donde permanecieron sordos a sus solicitudes de refuerzos. Los prisioneros de Cleón valían tanto como un ejército en campaña: realmente, inmovilizaron a su patria (IV, 102-116; 120-121).

Como la reluctancia de los espartanos a apoyar a Brasidas hacía juego con la inquietud ateniense a verle progresar en sus éxitos, la vía de la paz estaba nuevamente abierta: en la primavera del 423 se cerró una tregua de un año. Para los atenienses, se trataba de poner término a la expansión de Brasidas y de abrir negociaciones más duraderas, aunque estando preparados para el caso de que aquéllas no condujesen a nada positivo; para los espartanos, se trataba de firmar la paz antes de que una multiplicación de las victorias de Brasidas les forzase, contra su voluntad, a reanudar en Grecia unas operaciones militares cuyo coste podría ser muy aventurado: la vida de sus prisioneros (IV, 117-119).

Se había estipulado que, durante la tregua, ambas partes se mantendrían en las posiciones ocupadas el día en que se cerró el acuerdo. Pero no había nada más inseguro que los calendarios griegos, por lo que se originó un debate sin salida sobre la fecha en que Esciona se había entregado a Brasidas; desde luego, era un debate tendencioso, pues las gentes de Esciona, que temían la venganza de los atenienses por haber acogido al espartano con entusiasmo, pretendían continuar en el bando peloponesio. Pese a una

propuesta espartana de arbitraje, Cleón hizo votar la destrucción de Esciona y el exterminio de sus habitantes: la expedición fue preparada con tanto más ardor cuanto que Mende había hecho defección y Brasidas había instalado tropas en la ciudad, a pesar de la tregua (IV, 122-123).

Aprovechando la ausencia de Brasidas, que realizaba una campaña en Macedonia por cuenta de Perdicas (¡campaña lo bastante decepcionante como para que Perdicas reingresara otra vez en la alianza ateniense!), los atenienses, capitaneados por Nicias, recuperaron Mende gracias al apoyo de los demócratas de la ciudad (IV, 129-130). En cuanto a Esciona, fue sitiada.

El resurgimiento ateniense en Tracia adquirió mayor empuje en la primavera del 422, bajo el mando de Cleón. El demagogo-estratego, que consiguió tomar Torona y Galepso, tenía puestas sus miras en Anfípolis. Pero allí fue alcanzado por Brasidas y sufrió los dictados de aquel táctico de primera fila. Estando en Eión, en donde esperaba refuerzos, se lanzó a efectuar un reconocimiento ante Anfípolis, pero se dejó sorprender en orden de marcha: hubo una enorme matanza, en la que Cleón sucumbió; sus vencedores no tuvieron más que siete muertos –pero Brasidas estaba entre ellos (final del verano del 422) (V, 6-11).

En la *Paz,* compuesta después de estos acontecimientos, Aristófanes muestra a Pólemos (la Guerra) que busca en vano una maja para su «mortero de triturar ciudades»: imposible pedir prestada la suya a los atenienses, pues la han perdido, «al negociante de cueros que batía a la Hélade»; en cuanto a los lacedemonios, han enviado a la suya «a Tracia, para prestársela a otros, y la han perdido», también ellos. El campesino Trigeo extrae de ahí una conclusión: es preciso que, unidos todos los helenos, saquemos la Paz de la caverna en donde se halla cautiva. De hecho, Anfípolis fue el último combate de la «guerra de Diez Años»[318]. Si la desaparición de Brasidas mejoraba la situación para los atenienses, asimismo hacía más imperiosas las razones que tenía Esparta, desde el problema de Pilos, para fijar la paz. En cuanto a la muerte de Cleón, el suceso no podía sino producir que descendiera el tono guerrero de la ciudad, y Nicias, a quien su buena «fortuna» *(eutychía)* había preservado sin ninguna derrota, decidió vincular a su nombre la gloria de restaurador de la paz: encontró un colaborador en la figura de Plistoanacte, rey de Esparta, y las negociaciones culminaron, en la primera parte de la primavera del 421, en un tratado que ha conservado para nosotros la denominación de «paz de Nicias».

En virtud de esta paz de cincuenta años, los beligerantes se comprometían a restituir las ciudades que estaban en su poder, y los prisioneros. Las ciudades de Tracia evacuadas por los peloponesios se reintegrarían al Imperio Ateniense si así lo deseaban, y a reserva de que serían autónomas y pagarían el «tributo de Arístides», es decir, el anterior al año 425/4. Los

---

[318] Sin embargo, Esciona seguía siendo asediada por los atenienses. Debía sucumbir poco después de la firma de la paz: sus defensores fueron exterminados, mujeres y niños reducidos a la esclavitud, su territorio entregado a los plateenses (V, 32, 1).

litigios serían regulados por el camino de la negociación o del arbitraje. Se garantizaría la libre circulación entre ciudades y el libre acceso a los santuarios.

La ratificación del tratado suscitó dificultades insalvables por parte de algunos aliados de Esparta[319]. Los beocios no querían restaurar Platea y se negaban a evacuar Panacto (en la frontera ático-beocia), fuerte del que se habían apoderado hacía poco; entre los corintios, al descubrir que sus colonias acarnianas de Solio y Anactorio no figuraban en la lista de plazas que Atenas debía devolver, predominaba el sentimiento de que Esparta descargaba sobre sus espaldas la factura de una guerra que ellos, más que cualquier otro aliado, habían contribuido a desencadenar; los megarenses supieron, asimismo, que la restitución de Nisea no estaba registrada en el tratado; por último, los eleos, no sin cierta hipocresía, reclamaban la devolución de Lepreón, que, después de separarse de Élide, se había colocado bajo la protección... de Esparta. Estas comunidades se negaron a jurar la paz. Impacientes por rematar el proceso, los espartanos se contentaron con el juramento de los restantes aliados. Los refractarios a la firma, entre los cuales corintios y beocios constituían los dos aliados más importantes de Esparta, permanecían fuera de la paz, por no decir en guerra abierta con Atenas[320].

Situación tanto más peligrosa para los espartanos cuanto que uno de los motivos que les había impulsado a acelerar el tratado era que la paz establecida entre Esparta y Argos en el 451 tocaba a su fin, y los argivos ponían como condición para renovarla la restitución del territorio secularmente disputado de Cinuria. A lo que Esparta no podía acceder; pero si los corintios, decepcionados, se aproximaban a los argivos, las consecuencias podían ser incalculables, y estas grietas que se dibujaban una vez más en la Confederación peloponesia (y cabía temer que la política ateniense viniera rápidamente a profundizarlas) determinaron a Esparta a proponer a Atenas que la paz fuera consolidada mediante una alianza defensiva; como la negativa de corintios, megarenses y beocios a suscribir la paz implicaba una amenaza latente para los atenienses, éstos aceptaron la iniciativa espartana. La alianza fue establecida sobre la base de una exacta reciprocidad, salvo en un punto: Atenas prometía su colaboración contra una eventual insurrección de los hilotas (V, 14-24).

¿Cómo enjuiciar la situación creada por los dos tratados de 421? Las razones que motivaron la oposición de beocios, corintios y megarenses prueban que no se trataba de una vuelta al *statu quo ante,* es decir, a la paz de Treinta Años. Mediante su continuidad en Solio, Anactorio y Nisea, los atenienses mejoraban sus posiciones en el mar Jónico y en el golfo Sarónico –en el que conservaban Egina–. Además, en la medida en que la guerra había podido representarse como un desafío al imperialis-

---

[319] No hay noticias de que se produjera una consulta a los aliados de Atenas, que tenían, asimismo, obligación de jurarlo.

[320] Los beocios, por su parte, iban a establecer una tregua aparte con Atenas.

mo ateniense, resultaba que éste seguía manteniéndose en pie, mientras que la hegemonía peloponesia de Esparta se hallaba más amenazada desde dentro en el 421 de lo que estaba en 431, y que la misma Esparta se había visto gravemente afectada en su sustancia humana. Bajo su aire oficial de paz comedida, la paz de Nicias constituía realmente una paz victoriosa para los atenienses.

Pero una victoria que no carecía de puntos sombríos. La revuelta de Potidea, y luego la ofensiva de Brasidas, habían puesto de manifiesto la relativa fragilidad del dominio ateniense en una región, por lo menos, y el futuro próximo iba a demostrar que el restablecimiento ateniense en Tracia era más brillante sobre el papel que en la realidad. En otros lugares, a excepción de Mitilene, el Imperio no se había movido –¿pero quién sería capaz de asegurar que la revuelta de Mitilene no se habría extendido como una mancha de aceite si los peloponesios hubieran intervenido más eficazmente de lo que lo hicieron? También en este terreno, el futuro nos aclarará algunas cosas. Por último, debe observarse que, en aquellos países en que el Imperio padeció trastornos entre 431 y 421, estos disturbios parecen, las más de las veces, haber sido fomentados por elementos minoritarios a quienes sólo determinados acontecimientos de la guerra dieron opción para descubrir su hostilidad.

Por otro lado, el precio pagado por Atenas era alto. La paz no hubiera evitado a los atenienses ser atacados por la «peste», pero el estado de sitio convirtió a la epidemia en el azote que hemos visto; si las pérdidas en combate no fueron graves sino en Delio y en Anfípolis, todas esas se sumaron a aquellas, mucho más numerosas, que había ocasionado la enfermedad; por tanto, Atenas quedó, en cifras absolutas, mucho más despoblada de lo que se vio Esparta. Posee aún más interés el subrayar que ese descenso afectó menos a Atenas que a su adversario, al que desmoralizó la pérdida de 120 espartiatas en Esfacteria.

Más grave aún, tal vez, fueron las pérdidas financieras. Hemos insistido sobre el carácter vital que encerraba para el poderío naval, cuya constante conservación fue, a buen seguro, la causa del éxito ateniense, la integridad del tesoro; ahora bien, desde los primeros años de la guerra las reservas monetarias, que llenaban de orgullo a la ciudad periclea, se habían derrochado tremendamente. El aumento del *phoros* en el 425/4 no dispensó a los helenotamías de continuar tomando dinero prestado de los tesoros sacros, préstamos cuyas circunstancias podemos seguir, bien que mal, a través de algunas inscripciones. Mientras que la reserva, que era de 6.000 talentos a finales del 432, y bastante inferior a 4.000 talentos en 431, acusaba un progresivo descenso de 450 a 422[321], las deudas de los helenotamías seguían una curva inversa: ese mismo año 422 se elevaban, contando los intereses, a unos 7.000 talentos (42 millones de dracmas). Nadie pondrá en duda que esta situación financiera, imposible de sanear mediante otros recursos que no fuesen el *phoros,* contribuyó al restable-

[321] Más el fondo de emergencia, de 1.000 talentos, que estaba prohibido tocar.

cimiento de la paz. Los cálculos optimistas de Pericles se habían revelado tan falsos como los cálculos no menos optimistas de los enemigos de Atenas, que especulaban sobre un agotamiento financiero desde el 428: nada hay más admirable que ver cómo Atenas consiguió satisfacer sus gastos durante diez años[322].

En cuanto al capital inmobiliario del Ática, con frecuencia se ha exagerado su devastación. Sin duda, los campesinos refugiados en Atenas sufrían cruelmente viendo en llamas sus cosechas –pero, precisamente, sólo eran cosechas, es decir, las rentas y no el capital, que no sería destruido sino a partir de 413–. A fin de cuentas, no hubo más que cinco invasiones entre 431 y 425; después de éstas, los prisioneros de Esfacteria garantizaron el Ática contra cualquier depredación. En 421, hacía cuatro años que los campos del Ática gozaban de inmunidad y que había podido reemprenderse la explotación de los mismos.

En el 421, Atenas no se encontraba agotada, y el hecho de que lo estuviera menos que Esparta y sus aliados[323] acentúa con fuerza el carácter victorioso (si no triunfante) de su situación. Pero la ciudad tenía gran necesidad de rehacerse. Esparta todavía más.

---

[322] Los documentos epigráficos de los años posteriores han conducido a la hipótesis verosímil de que, inmediatamente después de la paz, un decreto ordenó el reembolso de las deudas y la reconstrucción de la reserva, y que el mandato empezó a cumplirse. Pero los acontecimientos originaron que ese esfuerzo de saneamiento no fuera duradero: *cf. infra*, p. 317.

[323] Sobre estos últimos no cabe decir gran cosa, es cierto. Su hastío a la hora de salir en campaña se manifiesta muy pronto, pero resulta imposible distinguir los efectos de la guerra sobre sus economías; efectos que, sin duda, fueron nulos en el interior del Peloponeso, más graves en el caso de las ciudades de la costa. Nuestra ignorancia respecto a Corinto es particularmente lamentable.

CAPÍTULO II

DE LA PAZ DE NICIAS AL DESASTRE DE SICILIA (421-413)

I.–LA QUIEBRA DE LA PAZ Y LA ENTRADA EN ESCENA DE ALCIBÍADES (421-416)[324]

La prisa que había movido a los espartanos a concertar con Atenas una paz que no tomó en consideración los intereses de algunos de los alia-

---

[324] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase:

Sobre el conjunto del capítulo: D. Kagan, *The Peace of Nicias and the Sicilian expedition,* Ithaca, 1981. Sobre el período 421-416: H. D. Westlake, «Thucydides and the uneasy peace: a study in political incompetence», *Cl. Q.,* XXI, 1971, pp. 315 ss.; R. Seager, «After the peace of Nicias: diplomacy and policy 421-416 B.C.», *Cl. Q.,* XXVI, 1976, pp. 249 ss.; Th. Kelly, Cleobulus, «Xenares and Thucydides' account of the demolition of Panactum», *Hist.,* XXI, 1972, pp. 159 ss.

Sobre los asuntos peloponesios: H. D. Westlake, «Athens and the argive coalition», *A. J. Ph.,* LXI, 1940, pp. 413 ss.; D. Kagan, «Corinthian diplomacy after the peace of Nicias», *A. J. Ph.,* LXXXI, 1960, pp. 291 ss.; íd., «Argive politics and policy after the peace of Nicias», *Cl. Ph.,* LVII, 1962, pp. 209 ss.; H. Neumann, «Die Politik Athens nach dem Nikiasfrieden und die Datierung des Ostrakismus des Hyperbolos», *Klio,* XXIX, 1936, pp. 36 ss.; L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci,* Pisa, 1973, núms. 28-31; M. Amit, *Great and small poleis,* Bruxelles, 1973 (Mantinea); U. Cozzoli, «Lica e la politica spartana nell' età della guerra del Peloponneso», *Studi Manni,* II, 1980, pp. 573 ss.; E. David, «The oligarchic revolt in Argos», 417 *B.C., A.C.,* LV, 1986, pp. 113 ss.

Sobre Alcibíades: J. Hatzfeld, *Alcibiade. Etudes sur l'histoire d'Athènes à la fin du cinquième siècle,* París, 1940; 2.ª ed., 1951; F. Taeger, *Alkibiades,* Munich, 1943 (apologético); M.F. McGregor, «The genius of Alcibiades», *Phoenix,* XIX, 1965, pp. 27 ss.; R. Seager, «Alcibiades and the charge of aiming at tyranny», *Hist.,* XVI, 1967, pp. 6 ss. Para todo cuanto concierne, a continuación, la carrera de Alcibíades, véase E.F. Bloedow, *Alcibiades reexamined,* Wiesbaden, 1973; sobre la tradición del siglo IV: M. Turchi, «Motivi della polemica su Alcibiade negli oratori attici», *P. del P.,* CCXV, 1984, pp. 105 ss.

Sobre el asunto de Melos (además de las obras de Tucídides, citadas en la nota 262): G. de Sanctis, «Postille tucidide», *R. C. Accad. Lincei,* Sc. Mor., serv. VI, vol. VI, 1930, pp., 299 ss.; G. Deininger, *Der Melierdialog,* Diss. Erlangen, 1939; J. Scharf, «Zum Melierdialog des Thukydides», *Gymn.,* LXI, 1954, pp. 504 ss.; M. Treu, «Athen und Melos und der Melierdialog des Thukydides», *Hist.,* II, 1954, pp. 253 ss.; W. Eberhardt, «Der Melierdialog und die Inschriften, *ATL,* A 9, *IG,* I, 63 + und *IG,* I, 97 +; Betrachtungen zur historischen Glaubwürdigkeit des Thukydides», *Hist.,* VIII, 1959, pp. 284 ss.; W. Kierdorf, «Zum Melierdialog des Thukydides», *Rh. M.,* N.F., CV, 1962, pp. 253 ss.; A. E. Raubitschek, «War

dos, así como el sacrificio, que la mayoría había aceptado sin remilgos, de los frutos de la victoria de Brasidas ante Anfípolis –todo eso convertiría a la paz de Nicias en una paz podrida. Tanto en Tracia como en el Peloponeso, las dificultades iban a surgir de inmediato y las hostilidades habían de reanudarse sin que, por más de siete años, la paz estuviese formalmente rota: «tregua hipócrita», afirma Tucídides.

Para empezar, resultó que algunas de las restituciones previstas no podían ejecutarse: en efecto, los anfipolitanos que se negaban a volver a entrar bajo la tutela ateniense, recibieron el apoyo del comandante espartano local. Los atenienses replicaron conservando Pilios y Citera. Para recobrar Pilos, los espartanos persuadieron a los beocios para que abandonaran Panacto: estos últimos pidieron como precio que Esparta cerrase una alianza con ellos; solicitud que era contraria a la paz, pero, por Pilos, los espartanos se resignaron a hacerlo. Los atenienses recuperaron, pues, Panacto pero no dejaron de subordinar la restitución de Pilos a la de Anfípolis: situación sin salida (V, 21; 35; 36, 2; 39; 42).

La realidad era aún más compleja, pues los tratos relativos a Panacto no habían sido ajenos a una operación diplomática que se había organizado justo el día siguiente de la paz. Descontentos por las razones que ya vimos, víctimas tal vez de dificultades económicas que somos incapaces, por desgracia, de analizar, y convencidos de que ya no podían contar con Esparta para la defensa de sus intereses, los corintios proyectaron trastocar las relaciones internas del Peloponeso[325]: se trataba de organizar una nueva Confederación peloponesia bajo la hegemonía de Argos. O bien el asunto tendría éxito, o bien conduciría a Esparta a revisar su política. Por parte de Argos, la operación era delicada: los argivos siempre habían aspirado a poseer esa hegemonía y Temístocles, en su día, había apostado a favor de tales aspiraciones; pero Argos era democrática, y si su régimen se corroboraba en su laconofobia, no podía encaminar a la ciudad hacia una coalición antiateniense. Por consiguiente, los corintios estaban obligados a congraciarse con una minoría oligárquica argiva, la cual mostraba verdaderamente poca simpatía por Atenas y, en cambio, no estaba muy dispuesta a reñir con Esparta. Los corintios lograron, sin embargo,

---

Melos tributpflichtig?», *Hist.*, XII, 1963, pp. 78 ss.; S. Cagnazzi, *La spedizione contro Melo del 416 a.C.*, Bari, 1983 (el editor de Tucídides habría desplazado el famoso diálogo del 426 al 416, y lo habría sometido a una serie de retoques: la conducta de los atenienses no podría, pues, juzgarse con el texto que nos ha sido transmitido...).

La paz de Nicias marca una cesura en la obra de Tucídides. El historiador, que termina su relato de la guerra de Diez Años con las palabras: «éste es el relato de la *primera guerra...*» (V, 24, 2), continúa enseguida la narración con un nuevo «prefacio», en el que afirma la unidad del período de veintisiete años que debía conducir a 404 e impugna a quienes veían en la «tregua» o «acuerdo» *(xymbasis)* abierto por la paz de Nicias una verdadera «paz» *(eirene)*. Esa nítida cesura, por una parte, y, por la otra, el hecho de no reconocerle sino un valor enormemente relativo al tratado constituyen dos de los elementos del problema de la evolución del pensamiento de Tucídides *(supra*, nota 262).

[325] No podemos plantearnos aquí el examen de todos los detalles de esta operación, que fueron muy bien analizados por Tucídides, V, 27 ss., a quien remitimos.

convencer a los argivos para que ofrecieran esta alianza a cuantos quisieran formar parte de ella. Los mantineos, que contaban también con un gobierno democrático y se hallaban entonces trabajando en edificar su propia hegemonía sobre Arcadia, se adscribieron de inmediato, seguidos por los Eleos y por algunas ciudades de Tracia deseosas de librarse de Atenas. La operación tropezó con la negativa de los megarenses y de los beocios, quienes, aunque hostiles a la paz de Nicias, desconfiaban de las ciudades democráticas y en el fondo conservaban su amistad con Esparta. Pero sí obtuvo como resultado el inquietar a Esparta, en donde –evidentemente los corintios así lo habían calculado– los adversarios de la paz de Nicias intentaron remontar la pendiente abriendo contactos previos de forma simultánea a los beocios y a los propios argivos. Estos últimos, temerosos de que una triple alianza entre espartanos, atenienses y beocios amenazara el sistema que ellos estaban fundando, se apresuraron a reanudar las negociaciones para la renovación de su paz con Esparta. Si tales negociaciones culminaban felizmente, se producía el fracaso del plan corintio –pero esto conducía también, y de manera más sólida, al restablecimiento de la influencia lacedemonia sobre el Peloponeso, en unas condiciones que permitirían a los espartanos estar menos ansiosamente aferrados a la alianza ateniense.

En Atenas, los adversarios de la paz no se dejaron engañar y decidieron parar el golpe. Ahora, con tal motivo, hace su aparición Alcibíades, hijo de Clinias. Sobrino, por parte de madre, de Pericles, que había sido su tutor, Alcibíades sigue siendo para los modernos lo que ya fue para sus contemporáneos: una personalidad atractiva y odiosa a la vez, pero también enigmática. Divinamente apuesto, prodigiosamente inteligente, y con una lucidez política que lo aproxima a Temístocles, sin embargo Alcibíades mostraba su rebeldía a ese espíritu de sumisión a la tradición y a las leyes que constituía aún el fundamento de la ciudad y confería la dignidad de ciudadano. Se ha puesto en duda que fuese fruto de la enseñanza de los sofistas[326], pero, siendo cierto que el individualismo y la ambición sin límites prescinden de aquella doctrina, parece evidente que la «nueva mentalidad» había inspirado a Alcibíades. Su intimidad con Sócrates no fue quizás ajena a ese carácter, aun cuando la exigencia moral y la lealtad cívica del filósofo no ejercieron ninguna influencia sobre este discípulo, quien no fue, desde luego, la única oveja descarriada. Aunque dio sus primeros pasos en la vida política durante la época de la paz, Alcibíades se había sentido dolorido por no ver asociado su nombre a los hechos públicos, y había gestado por ello un profundo odio hacia Nicias y hacia su obra.

En el 420, cuando los atenienses vieron cómo se perfilaba el doble acercamiento de los espartanos con los beocios y los argivos, Alcibíades dirigió la ofensiva contra aquella amenaza. Que adoptara esa actitud para escalar puestos no quita nada el hecho de que su política se inscribiera

[326] *Infra*, p. 426.

dentro de una larga tradición ateniense, ni en particular el hecho de que, en las circunstancias de la época, era bastante razonable. Estaba muy claro que algunas de las cláusulas de la paz eran inaplicables y que la propia paz era frágil; que las tortuosas negociaciones cuya iniciativa había asumido Corinto amenazaban, contra toda previsión, culminar con una consolidación de la influencia de Esparta; y que, por tanto, era preciso intervenir rápidamente para lograr que Argos se inclinase del lado ateniense. Con consumada habilidad, Alcibíades burló a cuantos, en Atenas y en Esparta, se aferraban a los tratados de 421 e hizo suscribir a los atenienses y a los argivos una alianza defensiva, a la que se sumaron los mantineos y los eleos. Al ver desbaratados sus esfuerzos por constituir una coalición antiateniense en torno a Argos, los corintios pusieron nuevamente sus ojos en Esparta...

Aunque contradictorias en la práctica, las alianzas entre Atenas y Esparta, por un lado, y entre Atenas, Argos, Élide y Mantinea, por el otro, no se excluían jurídicamente, puesto que sólo eran *defensivas,* pero amenazaban con conducir a una situación paradójica. En el año 419, Argos atacó a Epidauro, aliada de Esparta. Después de algunas vacilaciones, Esparta envió por mar refuerzos a Epidauro en el invierno del 419/8. Los atenienses no se movieron. Animados por ello, los espartanos y sus aliados invadieron la Argólida capitaneados por el rey Agis (hijo de Arquídamo), en el verano del 418. Mantineos y eleos acudieron en auxilio, pero los atenienses se arreglaron para llegar con retraso, cuando los espartanos y sus aliados ya se habían retirado. Alcibíades convenció a los argivos y a los mantineos[327] para responder a la acción espartana invadiendo a los arcadios, que eran fieles a Esparta. Obtenida la capitulación de Orcómeno, marcharon sobre Tegea. Esparta no podía permitirlo y Agis volvió a salir en campaña al frente de una movilización general. Los aliados corintios, beocios y otros más, convocados a toda prisa, no habían llegado todavía cuando los lacedemonios, acompañados por los tegeatas y algunos otros arcadios se encontraron frente a la coalición formada por argivos, mantineos y atenienses en la llanura de Mantinea. «Fue la mayor batalla que disputaron los griegos desde hacía mucho tiempo»[328]: durante buena parte de la misma la lucha estuvo indecisa, pero se saldó con una brillante victoria de Esparta, se recuperó la plenitud de su prestigio (verano de 418). Hábilmente, los espartanos habían dejado huir a un cuerpo de élite argivo, presumiblemente compuesto por aristócratas; al llegar a su ciudad, estas personas hicieron que sus compatriotas sacasen la conclusión del desastre: Argos rompió con Atenas, Élide y Mantinea y concertó con Esparta paz y alianza; los mantineos hicieron lo propio.

La política peloponesia de Alcibíades desembocaba, pues, en un fracaso, pero que no tenía nada de desastroso, puesto que la intervención

---

[327] Los eleos, al comprobar que nadie se interesaba por Lepreón, única cuestión que les preocupaba *(supra,* p. 304, y Tucídides, V, 49-50), abandonaron la partida.

[328] Solamente la batalla de Platea alineó, en el siglo V, una cantidad superior de efectivos.

militar de los atenienses fue, prudentemente, modesta; por otra parte, por arriesgada que fuera y aunque finalmente se hubiese perdido, la partida merecía ser jugada, pues, si Agis hubiera perdido la batalla de Mantinea (y faltó muy poco), la hegemonía peloponesia de Esparta habría quedado arruinada por mucho tiempo. En cuanto a las relaciones entre Atenas y Esparta, simplemente se había dado un paso más hacia esa progresiva gangrena de la paz de Nicias que, desde el año 420, ya no poseía demasiado valor. Por lo demás, la influencia adquirida por Esparta en Argos duró poco: los aristócratas argivos que se habían reconciliado con Esparta derrocaron a la democracia, pero esa revolución desencadenó una guerra civil en la que los demócratas se alzaron con el triunfo. A partir de 417/6 la restaurada democracia argiva volvió a suscribir la alianza ateniense y se reemprendieron las hostilidades contra Esparta. Pero esta última no se había descuidado a la hora de restablecer su autoridad sobre Arcadia y recuperar la confianza de los corintios (V, 53-82)[329].

Estos sucesos no podían ocurrir sin promover alborotos en la opinión ateniense, circunstancia sobre la que Tucídides guarda gran discreción. La rivalidad y el conflicto entre Nicias y Alcibíades, que el historiador nos permite vislumbrar, no hace sino expresar un debate entre las dos opciones que se presentaban a los atenienses: o consolidar la paz obteniendo la ejecución de sus cláusulas (particularmente la relativa a Anfípolis), o explotar sus puntos débiles a fin de acentuar las ventajas y desventajas que originaba, respectivamente, a ambos firmantes. Con claridad: respetar la paz o reanudar la guerra. Además, el sueño en una expansión del Imperio, ilusión contenida por Pericles y por Nicias, contenida asimismo por las necesidades de la guerra, había vuelto a brotar con motivo de la paz, y una parte de la juventud, llegada a la edad política y militar en el momento en que sus mayores aspiraban a deponer las armas, acariciaba ese sueño con complacencia. Conflicto de intereses, de temperamentos, de generaciones[330]: todo conspiraba para dividir al pueblo entre Nicias y Alcibíades. Pero la división era también social y enfrentaba a la antigua clientela popular y urbana de Cleón, belicosa de natural, con la pacífica población rural. Ahora bien, si Alcibíades, gran hacendado, no desdeñaba apoyarse en aquellos que habían seguido a Cleón, la dirección de este bando le era disputada por un labrador demagogo, Hipérbolo, nueva bestia negra de Aristófanes; y, para desembarazarse de Alcibíades, Hipérbolo tuvo la idea de enviarlo al ostracismo. A comienzos del 418 o del 417[331], por primera vez después de muchos años, la *Ekklesía* estimó «que era oportuno proceder a una *ostrakophoría*». En seguida estuvo claro que la partida sólo atañía a los tres protagonistas del momento. Así, Alcibíades y Nicias se pusieron de acuerdo para hacer

[329] El importante detalle de la libre retirada concedida al cuerpo de élite argivo al final de la batalla se encuentra en Diodoro, XII, 79, 6.

[330] Sin embargo, conviene advertir que el «conflicto de generaciones» se sitúa fundamentalmente en otro nivel: sobre ello, *infra*, p. 444.

[331] La fecha no puede ser establecida con seguridad.

valer su influencia contra su adversario común: fue Hipérbolo el que, cazado en su propia trampa, tuvo que tomar el camino del exilio... Aquel ostracismo amañado desacreditó a la institución (Plut., *Alc.*, 13; *Nic.*, 11). Que los dos verdaderos adversarios continuasen presentes, jactándose ambos de poseer la confianza del *demos*, fue algo que comprometería gravemente el futuro.

Para el nuevo acceso de imperialismo que afecta ahora a Atenas, el asunto de Melos, en el 416, constituyó un disparo de advertencia. Asunto oscuro, por lo demás, a pesar del relieve que le concede Tucídides. Única isla del Egeo que había permanecido al margen de la influencia ateniense, la minúscula Melos había sufrido ya un ataque en 426, operación que Tucídides había evocado de pasada (III, 91, 1-3) sin informarnos del resultado: pues Melos fue obligada a pagar tributo a Atenas. La paz de Nicias devolvió a los melios su neutralidad. En 416, los atenienses fingieron ver en ello una «traición» y enviaron una expedición a exigir la sumisión de la isla. De la discusión que se cruzó entonces entre asediantes y asediados, Tucídides obtuvo el pretexto para componer el famoso «diálogo de Melos» (V, 84-114)[332], que ha quedado como la más cruel acusación contra la forma más acentuada y cuasi terrorista del imperialismo ateniense. Convirtiéndose en símbolos de la aspiración helénica a la libertad, los débiles melios se negaron a ceder. Como nadie acudió a socorrerles, aceptaron la rendición a comienzos del 415: los atenienses exterminaron a los hombres, esclavizaron a las mujeres y a los niños y colonizaron la isla[333].

Jurídicamente, regía la paz; pero si la ocasión se presentaba, ¿no podría suceder que Atenas se embarcara en operaciones más ambiciosas? Y la oportunidad se presentó...

II.–LA GRAN EXPEDICIÓN DE SICILIA (415-413)[334]

Existe una desproporción evidente entre el relato que Tucídides hace de la gran expedición de Sicilia (libros VI-VII) y el resto de su obra; esta

---

[332] *Infra*, p. 452.

[333] El asunto de Melos coincide con el momento en que Atenas se lanza a la expedición de Sicilia *(vid.* más adelante), y por lo general se considera que las *Troyanas* de Eurípides, representada en esas mismas fechas, constituyen una advertencia (lo que es probable) y, en cierta medida, una «profecía». Pero cabe dudar que Eurípides no estuviera pensando en Melos.

[334] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12; de las obras sobre Occidente citadas en la nota 166; de los trabajos sobre Hermócrates (nota 301) y sobre Alcibíades (nota 324), véase: A. Momigliano, «Le cause della spedizione di Sicilia», *R.F.*, n.s., VII, 1929, pp. 317 ss.; G. de Sanctis, «I Precedenti della grande spedizione ateniese in Sicial», *ibid.*, pp. 433 ss.; H. Wentker, *Sizilien und Athen*, Heidelberg, 1956; W. Peremans, «Thucydide, Alcibiade et l'expédition de Sicile en 415 av. J.-C.», *A.C.*, XXV, 1956, pp. 331 ss.; K. von Frizt, *Griechische Geschichtsschreibung*, I, 1, Berlín, 1967, pp. 730 ss.; E. Delebecque, *Thucydide et Alcibiade*, Aix, 1965; W. Liebeschütz, «Thucydides and the Sicilian expedition», *Hist.*, XVII, 1968, pp. 289 ss.; K. Rutter, «Sicily and South Italy: the background to Thucydides Books 6 and 7», *Greece & Rome*, XXXIII, 1968, pp.

desproporción deriva, dentro ya de ambos libros sicilianos, del carácter cuasi marginal de las notas consagradas a los acontecimientos contemporáneos de Grecia (relativos a Argos) o de Tracia (relativos a Anfípolis)[335]. Resulta patente que, para nuestro historiador, el mundo griego se encontraba en aquel punto hacia donde su destino lo había arrojado, y tiene gran interés el comprobar que su juicio sobre esta operación no parece haberlo modificado el día en que la muerte interrumpió sus reflexiones.

Ya hemos señalado la idea expresada por Tucídides a propósito de la expedición siciliana de 428-424[336], según la cual a partir de esa fecha se habría tratado de «tantear el terreno para ver si no sería posible a los atenienses establecer su dominio sobre los asuntos de Sicilia»; no cabe negar que esa posibilidad obsesionó ya algunas mentes, pero la humildad del esfuerzo realizado demuestra que aquélla no había sido, en el 428, la doctrina dominante. Y si algunos habían pretendido «tantear el terreno», la conclusión a sacar se había impuesto por sí misma. Pero con la paz y la entrada en escena de la nueva generación encarnada por Alcibíades, el clima cambia: la prudente doctrina de conservar lo adquirido pierde posiciones; la situación alcanzada cuando la paz de Treinta Años, confirmada e incluso mejorada por la paz de Nicias, situación que Pericles había definido en 432/1 como punto de culminación de la ascensión realizada desde las Guerras Médicas, como un resultado que debía ser mantenido a cualquier precio, pero no rebasado –esto es lo que ahora parece insuficiente a algunas personas. Entre la estabilidad del Imperio y su expansión indefinida, el debate estaba abierto. Sin duda, lo había estado siempre, pero, hasta el 421, el resultado se había inclinado hacia el lado de la moderación conservadora. No es fácil entender por qué se produce ese cambio de opinión a favor de la expansión. Al comprobar que, seis años después de la paz de Nicias, sus cláusulas más importantes seguían siendo teóricas, y

---

142 ss.; U.Laffi, «La spedizione ateniese in Sicilia del 415 A.C.», *Riv. St. It.*, LXXXII, 1970, pp. 277 ss.; G. Maddoli en Gabba-Vallet, *Sicilia Antica* (2.ª ed.., 1984), II, pp. 74 ss. Estudios especiales: O. Aurenche, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros*, París, 1974; R. Osborne, «The erection and the mutilation of the Hermai», *Proc. Cambr. Phil. Soc.*, XXXI, 1985, pp. 47 ss.; S. van de Maele, «Le récit de l'expédition athénienne de 415 en Sicile et l'opinion de Thucydide sur le rappel d'Alcibiade», A.C. XL, 1971, pp. 21 ss.; D. Lateiner, «Nicias' inadequate encouragement (Thuc., 7. 69.2)», *Cl. Ph.*. LXXX, 1985, pp. 201 ss. *Vid.* también el artículo de K.W. Welwei, *supra*, nota 262.

Sobre la cronología: *cf.* B.D. Meritt, «The departure of Alcibiades for Sicily», *A.J.A.*, XXXIV, 1930, pp. 125 ss.; íd., «The battle of the Assinarus», *Cl. Ph.*, XXVII, 1932, pp. 336 ss. Sobre la topografía de los combates ante Siracusa: H. P. Drögemüller, *Syrakus. Zur Topographie und Geschichte einer griechischen Stadt*, Heidelberg, 1969, con comentario al texto de Tucídides.

Sobre el problema concreto del lugar que pudo ocupar Cartago dentro de los planes atenienses, y sobre las contradicciones que su incumplimiento originó dentro de la exposición de Tucídides, véase M. Treu, «Athen und Karthago und die thukydideische Darstellung», *Hist.*, III, 1954-1955, pp. 41 ss.

[335] Sin embargo, esto sólo es cierto hasta el momento en que la ocupación de Decelia por los peloponesios, en la primavera del 413 *(infra*, p. 320), hizo del Ática un teatro permanente de operaciones.

[336] *Supra*, p. 295.

que la batalla de Mantinea habría debido servir de advertencia a quienes, inducidos a despreciar los tratados, albergaban la esperanza de continuar debilitando las posiciones de Esparta, el historiador moderno clama contra la imprudencia ante ese prurito de imperialismo que se apoderó de Atenas durante estos años confusos e inestables. Aun desdeñando las incertidumbres del momento, ¿tenía Atenas alguna posibilidad de ganar como súbditos a los griegos de Occidente? ¿Podía esperar el tratar a Sicilia como acababa de hacerlo con Melos, y sin provocar otras reacciones? Y, sobre todo, ¿para qué? A decir verdad, cabe preguntarse si los atenienses, lanzándose a esta operación, tenían una idea clara de lo que iban a intentar... Pero veamos los hechos.

El Congreso de Gela del 424 no había sido más que una maniobra siracusana destinada a obtener la retirada de los atenienses[337]. Pero desde el 422, la agitación había renacido en Sicilia. Los oligarcas de Leontinos, que temían un reparto de tierras reclamado por los demócratas, habían llamado a los siracusanos: éstos dispersaron a los «populares» y acogieron a los ricos en Siracusa. Como las desavenencias no tardaron en dividir a los vencedores, algunos de ellos regresaron a Leontinos y allí se les unieron la mayoría de los demócratas. Para estudiar la situación, Atenas envió a Sicilia a un tal Féax, que regresó con informes negativos: no era oportuno –en un momento en que la lucha por Anfípolis estaba en pleno apogeo– reconstruir una coalición siciliota contra Siracusa (Tuc., V, 4-5). Nadie es capaz de saber si los atenienses habrían seguido esta recomendación de no producirse el llamamiento, recibido en el 416, de los habitantes de Egesta. En efecto, durante una guerra contra los selinuntinos, a quienes apoyaban los siracusanos, la ciudad élima se acordó de que tenía una alianza con Atenas, alianza a la que recurrió a finales del 416[338].

De entrada, Tucídides destaca tres ideas que reflejan la confusión de la opinión ateniense. La primera era que, si se dejaba a los siracusanos dominar toda Sicilia, se vería que pronto o tarde pondrían su poderío a disposición del Peloponeso: los atenienses sólo podrían parar ese golpe yendo a proteger a sus amigos siciliotas (VI, 6, 2). Aquélla era, al parecer, la doctrina que había determinado anteriormente la política ateniense en Occidente. La segunda idea expresada por Tucídides es que el llamamiento de Egesta provocó en casi todos los atenienses, y en particular en Alcibíades, un vivo deseo por someter a Sicilia entera, circunstancia que para el historiador constituía «el motivo más real»[339] (VI, 1, 1; 6, 1). Y finalmente, una tercera idea, que justifica psicológicamente la anterior: «La mayoría de los atenienses no poseían ningún conocimiento de la extensión de la isla y de la muchedumbre de sus habitantes, tanto griegos

---

[337] *Supra*, p. 299.

[338] Ya hemos señalado (*supra*, nota 89) las incertidumbres que pesan sobre la datación de esta alianza: si el texto epigráfico normalmente se fecha, hoy en día, en el 458/7, Tucídides, VI, 6, 2, atribuye el tratado a la época de la expedición siciliana del 427/4, y algunos estudiosos lo rebajan al año 421/0, pues consideran que sería resultado del viaje de Féax...

[339] Volvemos a encontrar aquí la noción de *alethestate prophasis, cf. supra*, p. 267.

como bárbaros, y no se daban cuenta de que iban a promover una guerra ligeramente menos importante que el conflicto que habían mantenido contra los peloponesios» (VI, 1, 1).

La prudencia obtuvo el primer triunfo: se envió una comisión de investigación a Sicilia, para verificar si los subsidios prometidos por los egestanos no eran una fantasía. Esta delegación regresó en la primavera del 415, trayendo maravillosas confirmaciones. Atenas enviaría, pues, 60 naves a Sicilia bajo el mando de Alcibíades, Nicias y Lámaco[340]: su misión sería socorrer a Egesta, restaurar Leontinos si las circunstancias eran propicias y, por lo demás, «obrar conforme a lo que más convenga a los intereses de los atenienses». Estas decisiones son reflejo de un debate incierto, pues confiar el mando a Alcibíades y a Nicias significaba que no se había podido zanjar exactamente entre sus diferentes puntos de vista, que Alcibíades había ganado a la hora de sentar el principio, pero que la oposición de Nicias había tenido por resultado una limitación de la operación, pues no resultaba factible el ganar como súbditos a todos los sicilianos con 60 trirremes[341] –efectivos que no superaban los que fueron sucesivamente enviados entre 429 y 424. Reacio a esa aventura, Nicias intentó que el pueblo reconsiderara su decisión: tal como estaba la situación en Grecia, sería imprudente dividir las fuerzas; poco importaba que los siracusanos conquistasen Sicilia: al contrario, su triunfo representaría para ellos un cúmulo de dificultades; era preciso atenerse a la política que consistía en hacer demostración de su fuerza a los occidentales para no tener luego que emplearla; la operación, por último, salía de la cabeza de unos jóvenes inconscientes y, principalmente, de la de un ambicioso que pensaba menos en el bien público que en su propia carrera... (VI, 8-14).

Ante esta acusación, Alcibíades replicó: tal como estaba, en efecto, la situación en Grecia, atacar a Sicilia impresionaría más a los peloponesios que la inactividad preconizada por Nicias; no cabía fijar límites al Imperio, cuya naturaleza demandaba avanzar, a riesgo de retroceder; someter, a riesgo de quedar sometido; además, las posibilidades de éxito eran buenas, pues Sicilia era anárquica e incoherente, y el crecimiento que allí se conseguiría permitiría dominar Grecia entera, o , cuando menos, asestar un golpe a los siracusanos, lo que constituiría un bien para todos; en resumen, había que pasar a la acción[342] (VI, 15-18).

Al no encontrar otro medio para retener a los atenienses sino espantarlos, Nicias describió entonces los recursos de Sicilia con tal riqueza de

---

[340] Lámaco, violentamente ridiculizado por Aristófanes en los *Acarnienses*, no parece haber desempeñado ningún papel político: era uno de esos técnicos militares que comenzaron a surgir, como un producto típico de la guerra del Peloponeso, dentro de la sociedad ateniense.

[341] Decimos bien, «ganar como súbditos» y no «conquistar»: las esperanzas más exageradas de algunos atenienses no podían ir más allá de concebir una extensión a Occidente del sistema de alianzas desiguales tal como se había aplicado en el mundo egeo.

[342] El principio de la necesidad de la acción figuraba constantemente en la doctrina de Pericles (*cf.* Tucídides, I, 40; 61, ss.): y aquello en lo que Alcibíades se aparta de Pericles es en los límites –o, más bien, la ausencia de límites– asignados a esa acción.

colorido que, aseguró, haría falta, para triunfar a tan gran distancia, comprometer todo el Imperio en esta operación y movilizar todos los recursos financieros de Atenas; el éxito exigiría ese precio –y Nicias daba por hecho que lo juzgarían exorbitante. Error psicológico: sus palabras provocaron una increíble exaltación y, como el entusiasmo de unos hacía temer a los otros que podrían caer en descrédito, todos los atenienses en bloque decidieron incrementar la expedición al doble del primitivo proyecto... (VI, 19-26). Nicias, que había ofrecido su concurso en el mando a cualquiera que refutase sus tesis, tuvo que conservarlo, compartido con Alcibíades, cuya política había favorecido cuando confiaba en arruinarla...

Se imponía resumir aquel debate que, al provocar el estallido de tensiones latentes, ilustra la conclusión dada por Tucídides a sus palabras sobre la autoridad de Pericles: «De entre quienes le sucedieron, como ninguno era superior al resto y cada uno aspiraba a ocupar la primera plaza, se dedicaron a halagar al pueblo y a abandonar en sus manos los asuntos; y como se trataba de una gran ciudad, y poseedora de un imperio, el resultado fue la comisión de múltiples errores, entre los que destaca la expedición de Sicilia...» (II, 65, 10-11). Tucídides ponía el dedo en un fallo de las instituciones atenienses, que, a falta de un ejecutivo autónomo y responsable, subordinaban las decisiones a la influencia de personalidades o de grupos. Con el objeto de los debates excediese la comprensión de muchos de los asistentes; con que la opinión se dividiese con arreglo a criterios inciertos que dejaban la puerta abierta a las pasiones; y con que, por último, no estuviera presente ningún hombre de Estado con suficiente altura para imponer sus perspectivas al gentío –ése era el riesgo que se corría a partir de la muerte de Pericles, que los votos que comprometían la suerte de la ciudad fuesen determinados por imponderables no previsibles. Frente a Alcibíades, Pericles habría razonado, sin duda, como lo hizo Nicias, pero Nicias carecía de la autoridad de Pericles.

En medio de los preparativos, estalló en Atenas un doble escándalo: en una misma noche, la mayor parte de los «Hermes»[343] de Atenas sufrieron la mutilación del rostro. La opinión pública, supersticiosa, vio en aquel sacrificio un mal presagio para la expedición: era, probablemente, lo que perseguían sus autores, probables adversarios de Alcibíades. La investigación reveló, por añadidura, que en algunas casas se habían celebrado impías parodias de los misterios de Eleusis. Indudablemente, ambos sacrilegios no tenían ninguna relación, pero la gente hizo con todo ello una amalgama: a su modo de ver, existían indicios de un complot contra la democracia. ¿Pues quién, sino los oligarcas, podía entregarse a semejantes desafíos contra los objetos más sagrados de la piedad popular? ¿Y quién pues, sino Alcibíades, a quien su inconformismo poco democrático hacía ya sospechoso de aspirar a la tiranía, podía ser el cau-

[343] Pilares cuadrangulares de piedra, adornados con un *phallos* y rematados con una cabeza barbada, que eran levantados por la piedad popular delante de los santuarios y de algunas casas.

sante de estos crímenes? Alcibíades se defendió: que se le juzgase en el acto, y si era condenado, que se le diera muerte; no saldría de Atenas más que exculpado de toda acusación. Sensata propuesta, a la que se opusieron sus enemigos: que la flota zarpara sin dilación; ya se le juzgaría a la vuelta. En realidad, se trataba de acumular durante su ausencia una serie de acusaciones calumniosas, y de hacerle regresar luego para someterle a juicio sin que se hallase presente un ejército que, según creían, le era favorable (VI, 27-29; *cf.* Plut., Alc., 18, 4-19).

La gran marcha se llevó a cabo hacia junio del 415: Tucídides nos ha legado una famosa descripción de aquel acontecimiento y de los confusos sentimientos de los atenienses con tal motivo. Mientras que la mayor parte de los aliados y de los transportes de abastecimiento estaban ya concentrados en Corcira[344], la flota abandonó el Pireo en presencia de toda la población. Jamás se había visto una armada tan espectacular: el dinero había corrido a raudales, y «en resumidas cuentas, era una cantidad importante de talentos la que salía de la ciudad». Verdaderamente, Atenas comprometía el esfuerzo de recuperación financiera iniciado al día siguiente de la paz de Nicias, pues los préstamos tomados por los helenotamías del tesoro de Atenea (préstamos que se habían reanudado a partir del 418, cuando los helenotamías casi ni habían comenzado a devolver sus deudas)[345] se elevaron, sólo para el apartado de la expedición de Sicilia, a 3.400 talentos. Pero, de todo eso, el pueblo llano no se preocupaba de momento: el espectáculo de la flota soltando amarras al son del peán era admirable; iban a conquistar Occidente y, de esa conquista, la ciudad y los particulares obtendrían incomparables riquezas. Sin embargo, aquel entusiasmo se mezclaba con la angustia, pues, «en ese instante... los motivos de temor rondaban con mucha mayor fuerza de la que habían tenido cuando se votó la expedición...» (VI, 30-32).

Mientras que los siracusanos, víctimas de incredulidad frente a la noticia del temporal, divididos además por sus luchas intestinas, no sabían qué partido tomar (VI, 32-41), la expedición cruzaba hasta Italia. Las desilusiones estaban aguardándola: ni una sola ciudad abrió sus puertas. La misma Regio, vieja aliada de Atenas, permaneció neutral. Y los subsidios prometidos por los egestanos sólo existían en su imaginación. ¿Qué hacer? El estado mayor ateniense no poseía un plan de campaña, sino úni-

---

[344] Sólo en el momento de la concentración general en Corcira ofrece Tucídides, VI, 43-44, un cuadro de los efectivos de la expedición, que serán los siguientes: en fuerzas de combate, 100 trirremes atenienses (40 de ellas equipadas como transporte de tropas); 34 trirremes aliadas; 2.200 hoplitas atenienses; 2.150 hoplitas de los aliados del Imperio; 500 hoplitas argivos y 250 mantineos y «mercenarios» (¿arcadios?); tropas ligeras: 480 arqueros (de ellos, 80 mercenarios cretenses), 700 honderos rodios; 120 megarenses (exiliados). Para cuerpo de ingenieros e intendencia, 130 transportes. Por último, una infinidad de naves comerciales privadas acompañaban a la expedición. Debe advertirse que Atenas está lejos de poner en juego la totalidad de sus propias fuerzas en la operación; ignoramos, en particular, de cuántas trirremes disponía entonces Atenas: ¿de 300, como en el 431? ¿O de 400, como sugieren algunos textos?

[345] *Supra*, p. 305.

camente un vago programa. Y era preciso además que los «estrategos autócratas» llegasen a entenderse, cosa que el demos no había facilitado al confiar el mando a tres hombres, dos de los cuales, precisamente, no se entendían. Nicias propuso atenerse a la interpretación más restrictiva del decreto: apoyar a los egestamos si éstos consentían en pagar los gastos de la expedición –si no, reconciliarlos de grado o de fuerza con Selinunte, al regreso, ver si había posibilidad de ayudar a Leontinos; y finalmente (!y ante todo!), regresar a Atenas, satisfechos de haber hecho alarde del poderío ateniense. Programa «vergonzante» a los ojos de Alcibíades: lo que hacía falta, era concertar alianzas con los griegos y los sículos, incluso con Cartago y los etruscos, y, valiéndose de las mismas, atacar a Siracusa. En cuanto a Lámaco, consideró que lo más sensato sería arremeter contra Siracusa antes de que se hallara en condiciones de defenderse. Tres jefes, tres planes: para conseguir una mayoría, Lámaco se sumó a la opinión de Alcibíades (VI,44-49).

La expedición había establecido su base en Catana cuando llegó la citación de Alcibíades. En su ausencia, sus enemigos habían orquestado la obsesión por el complot antidemocrático y Atenas vivía inmersa en la sospecha: se acusaba, se denunciaba, se encarcelaba, incluso se ejecutaba. La superstición y la envidia recelosa constituyen ahora dos componentes de la mentalidad de la mayoría de los atenienses. Mantener despierta aquella atmósfera deletérea y sacar a colación por cualquier motivo el nombre de Alcibíades era un juego de niños para los más hábiles. De este modo, el pueblo había decidido su regreso, «pues quería condenarlo a muerte después de haber sido llevado ante la justicia». Como confiaba poco en la serenidad de sus futuros jueces, Alcibíades dejó en la estacada a su escolta... (VI, 53, 1-2; 60-61).

Las alianzas previstas no se habían cumplido, y, al carecer de aliados, los atenienses no tenían ni trigo, ni caballería, ni dinero. Tal como Nicias había predicho, el cuerpo expedicionario, aislado en un país hostil, estaba obligado a depender de la madre patria (VI, 62-71).

Sin embargo, desde Siracusa, en donde Hermócrates había establecido su autoridad, se desplegaban esfuerzos, mientras la ciudad era fortificada, para desviar a las demás ciudades de su incorporación al bando ateniense. Enviaron también embajadores a Corinto (metrópoli de Siracusa) y a Esparta para obtener socorros e incitar a los peloponesios a reavivar la guerra contra Atenas. Estos embajadores encontraron un inesperado defensor en la persona... de Alcibíades, el cual, en efecto, había alcanzado Esparta. Para Alcibíades, es la hora de la verdad –de su verdad, la de un individualista que, al no haber podido satisfacer sus ambiciones al servicio de su ciudad (poniendo a la ciudad a su servicio), no duda en revolverse contra ella. Exponiendo fríamente a los espartanos, corintios y siracusanos juntos los móviles de su comportamiento, explicando que no reconocería como su patria a Atenas sino reconquistándola, efectuó la descripción de lo que eran, según él, los proyectos atenienses: someter Sicilia e Italia; atacar al imperio Cartago; reunir todas las fuerzas de Occidente; caer sobre el Peloponeso y reducirlo, hasta extender por último el Imperio Ateniense por todo el mundo griego. Plan fantástico, sobre el que Alcibí-

ades afirmó desvergonzadamente que sus colegas que continuaban en Sicilia lo seguirían de principio a fin... Para prevenir ese proyecto megalómano, era preciso evitar primero la caída de Siracusa enviando refuerzos; pero, en especial, había que invadir el Ática, no en forma de las breves incursiones realizadas durante la guerra arquidámica, sino de modo permanente: si los peloponesios ocupaban y fortificaban Decelia[346], tendrían a su merced los campos del Ática y estarían en condiciones de paralizar la explotación de las minas de Laurión; y como semejante operación animaría a los aliados a la defección, los recursos financieros de Atenas, base de su potencia naval, resultarían doblemente tocados en sus órganos vitales. Sólo un ateniense podía concebir un plan de esas características[347].

Los espartanos adoptaron el parecer de Alcibíades: los corintios fueron encargados de suministrar los refuerzos a Siracusa, hacia donde se envió, para empezar, a un buen estratego, Gilipo. En cuanto a la ocupación de Decelia, se produciría un año después (VI, 88-93).

En la primavera del 414, una vez recibidos subsidios y refuerzos de Atenas y de sus pocos aliados de Sicilia (entre los que había algunos sículos)[348], Nicias y Lámaco atacaron Siracusa. Un golpe audaz puso en sus manos la meseta de las Epípolas, que dominaba la ciudad a poniente, y de inmediato comenzaron su circunvalación, mientras que la flota penetraba en el Puerto Mayor. La situación pronto pareció a los siracusanos lo suficientemente grave como para hacer proposiciones a Nicias (Lámaco había resultado muerto). Pero el anuncio de la llegada de refuerzos dio ánimos a los asediados.

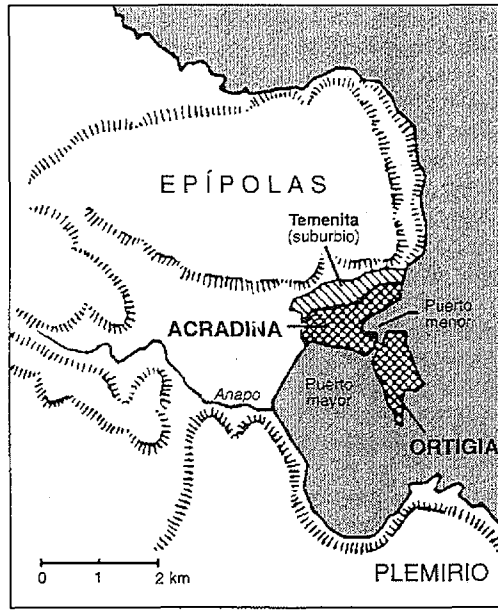
Después de desembarcar en Himera, Gilipo reunió allí un pequeño ejército y avanzaba sobre Siracusa. La flota corintia, por su parte, navegaba hacia la isla desde Léucade. Llegado a Siracusa, Gilipo se introdujo en las Epípolas tal como los atenienses habían hecho antes y, forzando la circunvalación, logró entrar en Siracusa. Excelente táctico, Gilipo obligó a los atenienses a evacuar las Epípolas, luego a renunciar al bloqueo y a replegarse en el promontorio de Plemirio, al sur del Puerto Mayor. Posición insostenible, pues Plemirio carecía de agua y era casi imposible salir del lugar, ya que la caballería enemiga dominaba el terreno; en cuanto a las naves, estaban empezando a hacer agua, pero la llegada de los corintios y la construcción de unidades siracusanas impedían vararlas para proceder al carenaje. Nicias se veía transformado de asediante en asediado, con un ejército desmoralizado y unas tripulaciones cada vez más disminuidas por las deserciones. No le quedaba sino dirigir a Atenas un llamamiento angustiado: debido a su edad y a una enfermedad, solicitaba ser relevado de mando. En cuanto a Gilipo, al ver a los atenienses faltos de cualquier iniciativa, se dirigió a reclutar refuerzos de cara a los combates decisivos (VI, 95; VII, 15).

---

[346] Importante demo del norte del Pedion ático, al pie del Parnes.

[347] Entre los argumentos de Alcibíades que Tucídides no recoge debía de figurar también que Decelia dominaba la ruta de Oropo y, por consiguiente, de Beocia y de Eubea.

[348] Sobre los sículos, *supra*, p. 229.



Siracusa

Nos gustaría conocer la atmósfera que reinaba entonces en Atenas. ¿Qué efecto produjo en la ciudad la deserción de Alcibíades? Su condena a muerte en rebeldía, ¿logró que descendiera la fiebre del *demos?* No hace falta gran imaginación para que, a comienzos del 414, la aspiración a la tranquilidad y a la *inactividad* reflejada en las *Aves* de Aristófanes nos permita adivinar que Atenas era entonces el triste negativo de *Nefelococcigia* (Nubes del Cuclillo), de esa ciudad radiante de donde serían desterrados echadores de oráculos y sicofantas, «mercaderes de decretos» es inspectores, jueces y otros tipos de cargantes, todos los cuales cederían su puesto a la justicia de Zeus. Tal vez el lamentable mensaje de Nicias hiciese recobrar su sangre fría al pueblo: en cualquier caso, Tucídides se limita a señalar escuetamente las medidas que se adoptaron. Conservando su confianza en Nicias, el pueblo le remitió en pleno invierno un primer refuerzo de 10 naves conducidas por Eurimedonte; otras 65 trirremes irían detrás, a comienzos de la primavera, bajo las órdenes del mejor estratego, Demóstenes. Por último, una flota debía interceptar los refuerzos que los peloponesios enviasen a Sicilia (VII, 16-17; 19, 3-20).

En la primavera del 413, los espartanos siguieron el segundo consejo de Alcibíades: la invasión permanente del Ática. Antes de hacerlo, habían aguardado a que Atenas les hubiera suministrado una justificación violando ella misma los tratados del 421, cosa que sucedió cuando una flota ateniense, para apoyar a los argivos, había devastado las costas de Laconia

(VI, 105; VII, 18). Ya no había por qué, desde ese instante, mantener la ficción de la paz. Los peloponesios invadieron el Atica y se establecieron en Decelia, posición que fortificaron (VII, 19): esta operación es la que daría nombre a la última fase de la guerra del Peloponeso (guerra «decélica»)[349].

Pero la situación ateniense ante Siracusa se había deteriorado. Una serie de rudos combates había desalojado a Nicias de Plemirio. Los atenienses habían perdido en las refriegas barcos, material y abastecimientos; y, peor aún, habían perdido el control del Puerto Mayor (VII, 21-24). Mientras que los siciliotas, que hasta entonces se habían mantenido a la expectativa, se inclinaban hacia el lado siracusano, Gilipo resolvió rematar la tarea antes de que llegasen los refuerzos atenienses. Los siracusanos habían modificado el armamento de sus trirremes para mejorar su eficacia en el ataque frontal; en efecto, los atenienses no disponían del espacio imprescindible para ejecutar el ataque lateral, para el que sus trirremes estaban diseñadas. Aquella innovación se demostró rentable (VII, 36-41), pero aún no se había alcanzado la decisión final cuando Demóstenes apareció delante de Siracusa con 73 trirremes, 5.000 hoplitas y la correspondiente proporción de combatientes ligeros. La aparición de esa flota, anhelada por unos, temida por los otros, e inesperada por todos en aquel preciso instante, sumió a los siracusanos en el desconcierto.

Demóstenes era hombre de decisiones rápidas: o bien, aprovechando la sorpresa, tomaba al asalto Siracusa sin perder tiempo; o bien, si fracasaba, reembarcaba a todo el mundo y regresaba a Atenas con rapidez. De todos modos, era preciso poner término a esta guerra, que se había convertido en un absurdo dada la presencia de los peloponesios en el Ática. Ahora bien, el asalto nocturno lanzado por Demóstenes contra las Epípolas fracasó por completo (VII, 42-46). Así pues, había que partir ahora, cuando todavía se hallaban a tiempo. Y sin embargo fue Nicias, el antiguo adversario de la expedición, él, que inútilmente había solicitado ser relevado del mando, quien se opuso a esa medida. Siracusa, decía, estaba al borde del agotamiento y había un sector de ciudadanos que reclamaba la paz; ningún decreto del pueblo ateniense había ordenado que se levantara el sitio; por tanto, lo que esperaba a los estrategos cuando regresaran era la cólera del *demos*, los procesos, las condenas, y sus propios soldados serían los primeros en denunciarlos, una vez fuera de peligros. Demóstenes y Eurimedonte propusieron una solución intermedia: replegarse hacia Catana o Tapsos con el objeto de rehacerse y esperar las órdenes de Atenas. Pero la obstinación senil de Nicias fue inamovible y el ejército continuó delante de Siracusa, en medio de una inacción que acabó siendo, por obra del paludismo, aún más debilitante. Hizo falta que llegasen refuerzos enemigos para que Nicias, a disgusto cediera. Ya estaba dada la orden de preparar la marcha, cuando se produjo un eclipse de luna[350]. De todo el ejército, Nicias no era el menos supersticioso: consul-

---

[349] *Infra*, p. 325.

[350] Este hecho nos proporciona una indicación cronológica: 27 de agosto de 413, según nuestro cómputo.

tados los adivinos, respondieron que no debía emprenderse nada antes de que hubieran transcurrido tres veces nueve días... (VII, 47-51).

El enemigo, por su parte, no esperó, y, a pesar de los presagios, los atenienses tuvieron que pelear. Exaltados[351] por una primera victoria naval en el Puerto Mayor, los siracusanos decidieron bloquear la entrada al mismo para cortar la retirada a los atenienses y, si era posible, destruir su flota dentro de la ensenada. Con las 110 unidades que les quedaban, los atenienses intentaron en vano romper la barrera. Se produjo entonces, a través de toda la rada, ante los ojos de un ejército de tierra angustiado y de toda Siracusa anhelante, una furiosa y confusa refriega naval al término de la cual los atenienses no tuvieron más remedio que intentar, por tierra, una retirada que les conduciría no sabían bien a dónde. Abandonando a sus muertos sin sepultura, a sus enfermos y a sus heridos, los 40.000 supervivientes se pusieron en camino, hambrientos, sedientos, desmoralizados, sin esperanzas ya de lograr una salvación que, efectivamente, a la mayor parte les sería esquiva. Todos los caminos estaban bloqueados y la caballería siciliana dominaba el territorio. Después de un intento en dirección a Catana, Nicias y Demóstenes resolvieron avanzar hacia el sur, a costa de una marcha agotadora y de continuos combates. La retaguardia fue la primera en ser rodeada y se rindió: Demosténes, que iba al mando de la misma, consiguió que se respetara la vida de todos sus hombres. Nicias y el grueso de los fugitivos, que formaban la vanguardia, fueron acosados algunos días más tarde. Lograron todavía alcanzar un pequeño río, el Asinaro (a una treintena de kilómetros al sur de Siracusa) –pero, una vez allí, se produjo una matanza «que sobrepasaba cuanto se había visto». Los supervivientes, después de la rendición de Nicias, fueron arrojados a las canteras de Siracusa, las Latomías, en donde perecieron muchísimos; los que conservaron la vida fueron vendidos. Algunos supervivientes lograron llegar hasta Catana. A pesar de Gilipo, que habría deseado llevarlos vivos a Esparta, Nicias y Demóstenes fueron condenados a muerte (septiembre-octubre 413).

Podemos eximirnos de cualquier reflexión sobre la inmensidad del desmoronamiento ateniense y sobre la distancia que lo separa de las esperanzas concebidas en el 415. Conviene, más bien, que volvamos a ocuparnos de las incertidumbres del juicio de Tucídides, que son el origen de las nuestras. Es evidente que, para el historiador griego, las responsabilidades de la catástrofe estaban compartidas. Responsabilidades individuales, desde luego –de Alcibíades, de Nicias, incluso de Demóstenes–, pero

[351] Tucídides analiza los motivos de esta exaltación en VII, 56: los siracusanos se veían, junto a espartanos y corintios, ascendidos al primer puesto de la coalición que iba a liberar al mundo griego del peso y de la amenaza del imperialismo ateniense. El historiador aprovecha, además, esta ocasión para dibujar los contornos de ambas coaliciones (57-58); son, en realidad, los representantes de la casi totalidad del mundo griego quienes están ahora en Siracusa. Este catálogo de los combatientes permite captar la vanidad de la noción tradicional de «parentesco» *(syngeneía)*, invocada con tanta frecuencia en los discursos que jalonan el relato tucidideo de la guerra de Sicilia: hay jonios, dorios y eolios en uno y otro bando.

también responsabilidad colectiva del *demos:* y sobre este último punto Tucídides se manifiesta con gran claridad. Ya hemos citado el pasaje en el que menciona, en el primer apartado de los «errores», de las «culpas» del *demos,* la expedición de Sicilia. Es preciso citar el texto íntegro: «Fue menor *(sc.* al comienzo) el error de valoración respecto a aquellos a quienes se iba a atacar que la insuficiente apreciación que se produjo luego sobre los medios a suministrar a los que habían marchado, por parte de quienes les habían hecho partir. Estos últimos, muy pronto se ocuparon exclusivamente de disputarse entre ellos la autoridad sobre el pueblo *(demou prostasía),* debilitaron la moral del ejército y empezaron a mezclar en los asuntos de la ciudad los conflictos que les enfrentaban...» (II, 65, 11). Estas palabras, que destapan una esquina del velo sobre la situación interior de Atenas, plantean aún más problemas en lugar de resolverlos. ¿Consideraba Tucídides verdaderamente que la operación tenía posibilidades de éxito? –¿y con arreglo a qué plan? ¿Consideraba verdaderamente que las disputas internas (¿enfrentando a qué personas?) fueron la causa de que no se atendiera al cuerpo expedicionario? ¿Consideraba verdaderamente que la expedición de Demóstenes (cuya importancia, según subraya, dejó estupefactos a los siracusanos) era el resultado de una insuficiente apreciación de las necesidades? ¿No trataría más bien, mediante estas líneas escritas después del fin de la guerra, de difuminar determinadas responsabilidades individuales, como la de Nicias, hacia quien demuestra aprecio –pero también la de Alcibíades, respecto al cual hay en su texto indicios de cierto arrepentimiento? De Alcibíades, del que llegará a escribir (nuevamente cuando todo acabó) que su citación en el 415 fue la causa de la caída final de Atenas –no porque este llamamiento empujase a Alcibíades a la traición, sino porque hizo pasar los asuntos de la ciudad a distintas manos... (VI, 15, 4). En todo este problema nos resentimos de no haber recibido de Tucídides, dentro de un texto definitivo, una opinión clara y precisa, de no saber con seguridad a quién o a qué atribuía esta catástrofe. Eso no cambia nada sobre el alcance de esta última, «el acontecimiento más importante de esta guerra e incluso, me parece, de todos los acontecimientos helénicos que han llegado a mis oídos», pero falsea irremediablemente la comprensión que podamos hacernos del desastre *y, al mismo tiempo, de cuanto vino a continuación.*

CAPÍTULO III

DEL DESASTRE DE SICILIA A LA CAÍDA DE ATENAS

Entramos ahora en el período más complejo de este siglo, en el que todo se halla sujeto a revisión: la talasocracia de Atenas y su hegemonía sobre el mundo egeo; el aislamiento de la influencia persa, que es el logro más importante de dicha hegemonía; el régimen democrático ateniense, desacreditado por sus desastres; y, finalmente, la existencia misma de Atenas. Las conexiones entre los diversos aspectos de todos estos años son tan estrechas que resulta difícil presentarlas tanto de manera sintética como analítica, y el libro VIII de Tucídides, incompleto y marcado aún por la huella de vacilaciones y arrepentimientos, es un buen exponente de tales dificultades. La crisis de gobierno que sacudió a Atenas en 411-410 nos proporcionará, sin embargo, un soporte para afrontarlas.

I.–LA REACTIVACIÓN DE LA GUERRA EN LA GRECIA DEL EGEO (413-411)[352]

Si tuviéramos los ojos fijos sólo en Atenas, podríamos dar a estos años el título de «De la derrota al golpe de Estado». Pero no estamos tratando

---

[352] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, de los trabajos sobre Esparta citados en la nota 15 y de los trabajos sobre Alcibíades de la nota 324, véase:

Sobre la situación en Atenas y la política ateniense: W. G. Hardy, «The *Hell. Oxyrrh.* and the devastation of Attica», *Cl. Ph.*, XXI, 1926, pp. 346 ss.; *A.T.L.*, III, pp. 358 ss.; H. Schaefer, *s.v.* probouloi, *PW*, XXIII, I, 1958, coll. 1225 ss.; R. Meiggs, *The Athen. empire*, cap. 20; S. K. Eddy, «The cold war between Athens and Persia 448-412 B.C.», *Cl. Ph.*, LXVIII, 1973, pp. 241 ss.; Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque*, París, 1974, pp. 38 ss.; B. Smarczyk, *Bündnerautonomie und athenische Seebundspolitik im dekeleischen Krieg*, Frankfurt/Main, 1986.

Sobre las relaciones entre Esparta y los persas: G. de Sanctis, «Postille tucididee: II. I trattati fra Sparta e la Persia», *R.C. Accad. Lincei*, Sc. mor., ser. VI, vol. VI, 1930, pp. 308 ss.; A. Andrewes, «Thucydides and the Persians», *Hist.*, *X*, 1961, pp. 1 ss.; D. M. Lewis, *Sparta and Persia*, Leiden, 1977; E. Lévy, «Les troiss traités entre Sparte et le roi», *B.C.H.*, 1983, pp. 221 ss. Documentos y bibliografía *ap.* Bengtson, *Staatsverträge*, II, n.° 200-202.

Política y estrategia espartana: G. B. Grundy, «The strategy of the Decelican and Ionian wars», en *Thuc. and the history of his age*, II, 1948, pp. 93 ss.; H. D. Westlake, «Alcibiades,

sólo de Atenas. Tratamos asimismo de Esparta, ciudad a la que un esfuerzo marítimo (absolutamente paradójico en comparación con su pasado) conducirá a alcanzar un triunfo que no guardaba proporción con su capacidad real. Se trata, más exactamente aún, de esa frontera política que las victorias de las Guerras Médicas habían trazado entre Anatolia y la Hélade, frontera que los nuevos acontecimientos van a romper, confiriendo al último decenio del siglo V una tonalidad que ya es idéntica a la del siglo IV. Aunque ya no serán dos imperialismos, el ateniense y el lacedemonio, sino más bien tres, los que por medio de la violencia, de la diplomacia y del dinero se disputarán a las ciudades del Egeo, generalmente divididas, desde luego, por sus luchas partidistas, pero que aún mantenían la aspiración a su libertad y a su autonomía. La catástrofe de Siracusa conduce a levantar el telón de ese gran drama político del mundo griego balcánico y egeo que acabarán liquidando, en un acto todavía imprevisible, Filipo II y Alejandro.

Ya hemos señalado en su lugar la ocupación permanente de Decelia[353]. Desde entonces, los campos del Ática habían sido perdidos por los atenienses y Agis, hijo de Arquídamo, «que no hacía la guerra por afición», destruyó metódicamente los bienes raíces, mientras que los beocios se apoderaban de todo cuanto podían llevarse a casa[354]. construcciones arruinadas, ganado sacrificado, viñas arrancadas, olivos cortados –el pueblo ateniense, replegado detrás de sus fortificaciones, en las que desde ahora resultaba necesario hacer guardia día y noche, tanto en invierno como en verano, se había visto reducido a importar para subsistir. Pero las importaciones tropezaban con crecientes dificultades. La ruta de Eubea por Decelia y Oropo estaba cortada[355]; la flota, que garantizaba la seguridad marítima, había disminuido incluso con anterioridad a la noticia de que el grueso de la misma había sido destruido en Siracusa; y, esencialmente, el dinero –ese dinero cuya abundancia tanto había contribuido a que se encarara la guerra con despreocupación, ese dinero tanto más indispensable cuanto que iba a hacer falta reconstruir una flota y, simultáneamente, comprar todo en el exterior–, el dinero no estaba en la caja: sus dos fuentes se agotaban al unísono, puesto que los aliados refunfuñaban a la hora de pagar un *phoros* que los atenienses ya no estaban en condiciones de ir a cobrar *manu militari*, y la ocupación de Decelia impedía explotar las minas, de donde los esclavos habían escapado a miles. Desde comienzos

---

Agis and Spartan policy», *J.H.S.*, LVIII, 1938, pp. 31 ss.; S. van de Maele, «Le livre VIII de Thucydide et la politique de Sparte en Asie Mineure (412-411 av. J.-C.)», *Phoenix*, XXV, 1971, pp. 32 ss.

[353] *Supra*, p. 319.

[354] Hasta las vigas y las tejas de las casas, precisa el anónimo de las *Hellen. Oxyrh.*, XVII (XII), 4-5 (¡en el 431, los campesinos atenienses habían tenido la precaución de desmontarlas ellos mismos!). Otra idea contemporánea de la pobreza griega: para estar en condiciones precisamente de fortificar Decelia, los espartanos habían requisado instrumental y, en particular, *hierro* a todos sus aliados (VII, 18, 4).

[355] Los beocios habían de ocupar Oropo a comienzos del 411.

del 413, el pueblo suprimió el *phoros* para sustituirlo por una tasa de 1/20 *(eikosté)* sobre el comercio marítimo –pero eso era hacer cuentas sin calcular la parálisis de quienes, en el mercado ateniense, estaban desde ahora privados de productos locales de exportación. Además, el decreto por medio del cual el pueblo levantó la prohibición, en el año 412, de gastar fondos de la última reserva de 1.000 talentos creada en el 431 revela la insuficiencia de la *eikosté* (VIII, 19, 1-2; 27-28; VIII, 15).

La expedición de Sicilia había sido el origen de ese desastre económico. Cuando Atenas se enteró del aniquilamiento de sus fuerzas en Sicilia, sobrevino la desesperación, la cólera, el desconcierto: lejos de haber conquistado el Occidente, era la propia Atenas la que se hallaba al borde del abismo; se habían perdido unos 12.000 ciudadanos (3.000 eran hoplitas), 200 trirremes, despilfarrado el dinero: ¿dónde estaban los responsables? ¿De qué valían los oráculos que habían prometido la victoria? ¿Y –añadían tal vez otros– de qué valía la democracia que había tolerado tan funestas decisiones? Pero la desesperación infundió la energía –«según costumbre de las democracias», observa Tucídides... Ya se encontraría el dinero y la madera necesarios para reconstruir la flota; se mantendría a los aliados dentro de la obediencia; se efectuarían recortes en los gastos públicos. Y «se designó a una Comisión de Ancianos[356] para que empezaran a deliberar sobre todos los problemas impuestos por las circunstancias» (VIII, 1). Aristóteles señalará el carácter oligárquico de los colegios de *probouloi* (Pol. 1298 *b*, 1299 *b*, 1322 *b)*, pero no es seguro que, al instituir aquella comisión de 10 miembros, los atenienses del 413 tuviesen otra intención que no fuese la rapidez y la eficacia en las decisiones que, efectivamente, iban a tomarse, y en las que no es posible descubrir tendencias antidemocráticas o laconófilas. Queda por decir que ese «Comité de Salvación pública» privaba de sus prerrogativas democráticas a buleutas y pritanos, y, por tanto, *podía* transformarse en el embrión de un poder oligárquico.

De momento, era preciso prevenirse a la mayor urgencia. Nunca aquella «insularidad» que, en la mente de Pericles, habían de asegurar a Atenas sus fortificaciones y el dominio del mar, había sido más autentica por el sector terrestre: el Ática, devastada, era más inhospitalaria para sus hijos que un océano sin playas. Pero el verdadero peligro consistía en que Atenas no pudiera conservar abierta e inaccesible a la vez su ventana al mar. Así pues, lo más urgente era proceder sin retraso a las construcciones navales que permitirían hacer frente a las escuadras que a su vez construían los peloponesios, así como a aquellas que, nadie lo dudaba, acudirían desde Occidente; prevenir el hambre vigilando las rutas del trigo; y, sobre todo, calmar la agitación que las noticias de Sicilia esparcían por todo el Imperio: a la vista de que (o creyendo que) Atenas estaba sin fuerzas y Esparta se hallaba decidida a terminar con ella, todos

[356] No convenía que «los jóvenes deliberasen sobre los problemas graves», había exclamado Nicias (contra Alcibíades) en la primavera del 415 (VI, 12, 2).

aquellos que, entre los aliados, aguardaban a que la ciudad hegemónica diese un traspié, ahora se impacientaban y corrían, unos a Esparta, otros a Decelia, para anunciar sus buenas disposiciones,y reclamar auxilios.

Los peloponesios, a decir verdad, raramente habrían sido capaces de promover revueltas en todo el Imperio. Por mucho que Agis bregara para reunir dinero y alianzas, el esfuerzo de suministrar excedía sus posibilidades: Atenas había llegado a la pobreza, pero no por eso sus enemigos se habían convertido en ricos: las fuentes de la riqueza ateniense se habían secado, pero no habían sido desviadas. Ya hemos visto cómo el problema del poderío había ido desplazándose de la valentía de los hombres a la plenitud de los cofres. Los atenienses fueron los primeros que supieron sustraer las finanzas públicas del terreno de las improvisaciones, y si hubieran sabido hacer de ellas su *arma* más eficaz habrían logrado establecer su supremacía. Pero ahora aquella arma se les caía de las manos: los atenienses no eran, desde luego, inferiores al resto –se veían sin embargo reducidos a la medida común: la de la improvisación, precisamente.

En este momento, debemos volver hacia atrás. La historia del Imperio persa continúa siendo tan mal conocida después como antes de la paz de Calias. Algunas noticias historiográficas griegas[357] permiten adivinar un trasfondo de intrigas palaciegas y revueltas de sátrapas, que contribuyen a explicar la pasividad aqueménida. En la parte que había constituido la franja helénica del Imperio, la guerra de Samos puso de relieve ciertas veleidades persas en los años 441-439[358], pero aquello no tuvo mayor trascendencia. El hecho de que en el 438/7 el «distrito» cario desaparezca de las «listas del tributo» ha podido hacer pensar que el asunto de Samos había provocado en el sector una serie de defecciones en masa; pero luego resulta que encontramos a ciudades carias, licias e incluso panfilias en el «distrito» jonio: su número es menor que antes, pero el deterioro de la documentación apenas permite juzgar la realidad. El episodio samio prueba, cuando menos, que por parte persa estaban al acecho de cualquier ocasión de explotar las dificultades que Atenas pudiera experimentar en esa zona. El comportamiento de los oligarcas samios tampoco debía de constituir una excepción: en las costas de Asia Menor, los adversarios de la hegemonía ateniense sólo podían conseguir aliento y subsidios del lado persa.

Después de esto, la guerra arquidámica había trasladado a un segundo plano la política persa, y el cuasi silencio mantenido por Tucídides apenas nos permite captar algún detalle: negociaciones, o veleidades de negociación entre Esparta y Susa (II, 7, 1; IV, 50); probable benevolencia satrápica frente a los exiliados de Samos o de Lesbos... Sin duda, todo eso apenas tenía importancia, pero era suficiente para que los atenienses, por su parte, entrasen en negociaciones con Artajerjes, y luego, a la muerte de aquél (425/4), con su hijo Darío II *Ochos:* el resultado fue la firma de un

---

[357] Se trata, principalmente, de los resúmenes de las *Persika* de Ctesias, fuente poco segura.

[358] *Supra,* p. 258.

tratado de amistad, llamado «tratado de Epílico»[359], cuyo contenido no conocemos; seguramente se trataba, confirmando la paz de Calias, de ganar por la mano a los espartanos (424/3).

Es lamentable que no podamos distinguir bien cuanto sucedió en los diez años posteriores, pues ahora es cuando se prepara el gran cambio de la situación en Asia Menor. Parece que el sátrapa Pisutnes, rebelado contra Darío II, se hizo con mercenarios griegos capitaneados por un ateniense; pero que ese ateniense le traicionó y lo entregó a Tisafernes, enviado por el Gran Rey para restablecer el orden. Ahora bien, cuando por fin disponemos de una indicación cronológica, la del año 413, averiguamos que Darío acaba de ordenar a Tisafernes la percepción del tributo de las ciudades griegas, pero que, al no estar en condiciones de cumplir aquella exigencia, el sátrapa envió a solicitar la ayuda de los lacedemonios, de común acuerdo con los oligarcas de Quíos, que estaban dispuestos a entregarle la ciudad. La operación lógica para unir estos *membra disjecta*[360] no ofrece seguridad, pero fue la catástrofe de Sicilia lo que puso en movimiento todas esa voluntades antiatenienses.

Ahora bien, para continuar con los problemas financieros, digamos que fueron precisamente dichos problemas los que originaron la intervención persa en la última fase de la guerra: Tisafermes y su colega Farnabazo, sátrapa de la Frigia helespóntica, recibieron la orden de volver a hacerse con el *phoros* de las ciudades de Asia Menor, lo que equivalía a situarlas de nuevo bajo el dominio persa; muchas de estas ciudades están dispuestas a separarse de Atenas, a condición de que acto seguido se les ayude y se les proteja; pero los sátrapas no pueden proporcionar esa ayuda militar: de ahí sus llamamientos directos a Esparta. Llamamientos perfectamente lógicos, puesto que el interés inmediato de los peloponesios, como el de los persas, consistía en romper el Imperio ateniense. Sin embargo, los peloponesios disponen de hombres, pero no de dinero: que envíen, por tanto, tropas, y los persas pagarán. A la hora de escoger entre los dos sátrapas y sus respectivos protegidos griegos, Alcibíades (refugiado en Esparta) hizo que la elección recayera en Tisafermes y los oligarcas de Quíos: estos últimos eran ricos, y contaban con 60 trirremes; había que empezar apartando a los quíotas de la alianza (VIII, 5-7).

Los peloponesios eran novicios en ese tipo de guerra que Alcibíades quería hacerles llevar. Pero su aparición ante Quíos favoreció el complot antiateniense: Quíos pasó a los peloponesios, seguida de inmediato por Eritrea, Clazomene, Teos y Mileto, pese al envío urgente de una flota ateniense (VIII, 8-17). Es el comienzo de la «guerra de Jonia», en la que

---

[359] Por el nombre de su negociador: *cf.* Andócides, *Paz,* 28-29. Desde comienzos del 425, Aristófanes hacía con frecuencia alusión a tratos con Susa, y, según parece, a tratos *financieros (Acarn.,* 61 ss.).

[360] No hay otra posibilidad más que combinar Tucídides, VIII, 5-6; Andócides, *loc. cit.,* y Ctesias, 42 *b* s.

durante años los atenienses van a desplegar una energía que habría podido pensarse que estaba destrozada a resultas del desastre de Siracusa.

Días después de estos primeros éxitos, el espartano Calcideo cerró con Darío II un tratado de alianza –que no tardaría en ser sometido a revisión, de tan favorable como era exclusivamente para el Gran Rey: su redacción contemplaba en términos muy vagos las obligaciones de los persas, pero esencialmente afirmaba que «todos los territorios que posee el rey persa *o que poseían sus antepasados* pertenecerán al rey». Esta cláusula restauraba (¡sobre el papel!) el Imperio Persa en sus límites anteriores a Salamina, pues incluía implícitamente a «todas las islas» y, en Europa, «Tesalia, la Lócrida y cuantos territorios se extendían hasta Beocia» *(cf.* VIII, 43, 3). Por teóricas que fuesen, estas concesiones espartanas eran demasiado escandalosas como para no espantar a aquellos mismos que en otro tiempo habían «medizado» y que en el momento actual se habían puesto, para luchar contra Atenas, del lado peloponesio.

Los atenienses, sin embargo, dedicaban todo su empeño en conservar Jonia. Una revolución democrática les aseguró la posesión de una sólida base en Samos, que fue recompensada con el reconocimiento de su autonomía. Mitilene, que también se había rebelado, al igual que Metimna, fue reconquistada, y lo mismo se hizo con Clazomene; el territorio de Quíos fue devastado; no obstante, el asedio de Mileto fue abandonado cuando se anunció la llegada de refuerzos peloponesios y siciliotas (a las órdenes de Hermócrates). Los peloponesios terminaron el verano guerreando por cuenta de Tisafernes. Pero después de algunas disputas financieras consiguieron agriar las relaciones entre el sátrapa, que pretendía reducir a la mitad los sueldos prometidos, y sus aliados griegos (VIII, 19-29). Pues bien, esa avaricia se la había recomendado... Alcibíades. En efecto, el ateniense, que había despertado las sospechas de los espartanos, había trasladado su persona y sus consejos a la residencia de Tisafernes, a quien inducía ahora a dejar que los dos adversarios se desgastaran mutuamente: era importante que el Gran Rey no impidiera, en el futuro, un resurgimiento de los atenienses, los únicos que serían capaces de quitarle de en medio a los peloponesios. Alcibíades preparaba su regreso a Atenas... (VIII, 45-47). Aunque Tisafernes hacía bastante caso a Alcibíades, firmó con los lacedemonios un segundo tratado (VIII, 37), que insistía sobre las obligaciones financieras persas, pero mantenía las pretensiones del Gran Rey sobre las posesiones de sus antepasados. ¡Flagrante torpeza, por parte de gentes que se las daban de liberadores de los griegos! Así lo comprendieron en Esparta, desde donde se le envió al *navarca* Astíoco una comisión formada por consejeros políticos. Como Tisafernes se había negado a retocar el tratado, los comisarios declararon que Esparta no se convertiría en instrumento de esclavización de los griegos: la primera fase de colaboración entre peloponesios y persas, que Alcibíades había apadrinado, acababa en una semirruptura, de la que él era artífice (VIII, 43). Sin embargo, cuando estaba a punto de finalizar el invierno del 412/1, Tisafernes reanudó su amistad con los peloponesios: tal como había aconsejado Alcibíades, no era conveniente que uno de los

bandos se debilitara demasiado respecto al otro –y resultaba peligroso dejar a los peloponesios sin subsidios; contaban, además, otras razones, vinculadas al embrollo oligárquico que se habían formado por aquellas fechas en Atenas[361]. Se concertó, pues, un tercer tratado, cuyo precio fue más moderado: se trataba sólo de reconocer las pretensiones persas sobre «lo que el Gran Rey posee en Asia». Por parte de Tisafernes, eso era más realista. Por parte de los peloponesios, eso era más grave: pues nadie había tomado en serio las extravagancias anteriores, pero nadie, en esta hora, podía poner en duda que, por el lado persa, se esperaba que los peloponesios colaborasen a la restitución de las ciudades litorales de Asia Menor. Por medio de este tercer tratado los peloponesios han «vendido a sus hermanos» –suponiendo que esos hermanos se hayan sentido «vendidos a los persas» y no liberados de los atenienses (VIII, 57-58).

Las operaciones prosiguieron en el curso de ese invierno. Los atenienses se esforzaron inútilmente en reconquistar Quíos, en donde espartanos y oligarcas contenían mediante el terror las tendencias «aticistas» de una facción democrática[362], mientras llamaban a Astíoco para que viniera en ayuda. Pero éste, que había recibido refuerzos en Caria, juzgó más práctico operar en aquella región, en donde un complot le hizo dueño de Rodas (VIII, 39-44). Hacia el final del invierno el espartiata Dercílidas y el sátrapa Farnabazo obtuvieron la defección de Abido y de Lámpsaco: uno de los golpes más duros que pudiera recelar Atenas era que, desde ese punto, lograsen interceptar los convoyes de trigo; por eso, la reacción fue muy viva: una flota, que zarpó desde Quíos, reconquistó en seguida Lámpsaco y, por no haber podido hacer otro tanto con Abido, los atenienses se establecieron en la orilla opuesta del estrecho, en Sesto. La arteria vital de la *trophé* ateniense había quedado a salvo (VIII, 61-62).

En la primavera del 411, los peloponesios podían jactarse de haber propinado rudos golpes a Atenas –aunque no los golpes decisivos que esperaban darles. La colaboración satrápica se reveló decepcionante y comprometedora; y, sobre todo, el rigor de la respuesta ateniense había impedido que la larga serie de aliados asiáticos cambiase de bando. ¿Estaban todos, a fin de cuentas, deseando hacerlo? El período que acabamos de examinar muestra muy bien cómo todas las ciudades se hallaban divididas unas con otras, cómo las tensiones sociales, pero también las rivalidades personales y las facciones, amenazaban con desembocar en una situación inestable a poco que se relajara la autoridad hegemónica. No se trata de una lucha «ideológica», de un conflicto teórico entre una doctrina aristocrático-oligárquica y una doctrina democrática; se trata, en concreto, de saber quién, si los ricos o los pobres, e incluso, a menudo, quién, de entre los ricos, estará en el poder y qué cosa hará con ese poder. En muchas ciudades, los atenienses habían tolerado regímenes oligárquicos,

---

[361] *Infra*, p. 332.

[362] Los atenienses habían imitado en Quíos el comportamiento de los peloponesios en el Ática: habían establecido una base fortificada, desde donde devastaban la isla, mientras que, como sucedió en el Ática, los esclavos abandonaban en masa su trabajo (VIII, 38; 40).

cuyo «poder» padecía inconvenientes y, en particular, límites, pues el *demos* ateniense protegía a sus semejantes. Las pretensiones de tales oligarcas, al denunciar la alianza ateniense, residían en librarse de esas cortapisas y de sus responsabilidades, en conquistar su libertad –no tanto la de su *polis* como la suya propia. Pero Tucídides revela varias veces que actuaban secretamente, conspirando para obtener, lo primero, ayuda y protección del exterior. ¿Protección contra quién? Sin duda, contra Atenas –pero también contra sus propios conciudadanos demócratas. Para los oligarcas, abandonar la alianza ateniense sin el apoyo de una flotilla o de un batallón peloponesio, era arriesgarse –como en Samos– a la insurrección popular, las matanzas, las proscripciones, las confiscaciones. Y además era preciso, para que el pueblo se rebelara con alguna posibilidad de éxito, que estuviera bien seguro de la protección ateniense... Por mal conocidos que sean, los problemas sociales (cuya protección política está constituida por las alternativas oligarquía-democracia o Esparta-Atenas) son uno de los motores de la última fase de la guerra; un motor al que la hegemonía ateniense había mantenido durante mucho tiempo inmovilizado y al que la nueva relación de fuerzas va a permitirle arrancar.

II.–LA CRISIS DE 411[363]

Los prolegómenos de la reforma de Efialtes, el complot que vino a continuación en el 457, la oposición del hijo de Melesias a Pericles, el

---

[363] OBRAS DE CONSULTA.– La abundancia de bibliografía obedece, sobre todo, a las contradicciones entre Tucídides y Aristóteles (*cf.* la nota 373, nota adicional al final de este apartado), y muchos estudios tienen por objeto los textos legislativos citados por Aristóteles, es decir, un punto del que no nos hemos ocupado aquí. Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, véase: Ed. Meyer, *Forschungen,* II, 1899, pp. 406 ss.; B. Perrin, «The rehabilitation of Theramenes», *Am. Hist. rev.,* IX, 1904, pp. 649 ss.; U. Kahrstedt, «Staatsrechtliches zum Putsch von 411», *Hermes,* XLIX, 1914, pp. 49 ss.; V. Ehrenberg, «Die Urkuden von 411», *Hermes,* LVII, 1922, pp. 613 ss. (=*Polis und Imperium,* Zürich, 1965, pp. 315 ss.); W.S. Ferguson, «The constitution of Theramenes», *Cl. Ph.,* XXI, 1926, pp. 72 ss.; G. de Sanctis, «Postille tucididee: III. La oligarchia del 411», *R.C. Accad. Lincei,* 1930, pp. 318 ss.; J. A. R. Munro, «The ancestral laws of Cleisthenes», *Cl. Q.,* XXXIII, 1939, pp. 84 ss.; M. Lang, «The revolution of the 400», *A.J. Ph.,* LXIX, 1948, pp. 241 ss.; G. Goossens, «La République des paysans. Allusions à des projects de réforme constitutionnelle dans... Euripide», *R.I.D.A.,* IV, 1950, pp. 551 ss.; F. Sartori, *La crisi del 411 nell'Ath. Pol. di Aristotele,* Padova, 1951, con bibliografía exhaustiva hasta la fecha de edición del libro; Id., *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V sec. a. C.,* Roma, 1957; A. Fuks, *The ancestral constitution,* Londres, 1953; A. G. Woodhead, «Peisander», *A.J. Ph.,* LXXV, 1954, pp. 151 ss.; Cl. Mossé, «Le rôle de l'armée dans la révolution de 411 à Athènes», *Rev. Hist.,* CCXXXI, 1964, pp. 1 ss.; R. Sealey, «The revolution of 411 B.C.», en *Essays in Greek politics,* New York, s.a. 1967, pp. 111 ss.; S. A. «Cecchin», *Patrios politeia. Un tentativo propagandistico durante la guerra del Peloponeso,* Torino, 1969; G. Donini, *La posizione di Tucidide verso il governo dei Cinque Mila,* Torino, 1969; M.H. Jameson, «Sophocles and the Four Hundred», *Hist.,* XX, 1971, pp. 141 ss.; D. Flach, «Der oligarchische Staatsreich in Athen vom J. 411», *Chiron,* VII, 1977, pp. 9 ss.; A. Lintott, *Violence, civil strife and revolution in the classical city. 750-350 B.C.,* Londres, 1982, cap. IV. Sobre Frínico y Teramenes: G. Grossi, *Frinico tra propaganda democratica e giudizio tucidideo,* Roma, 1984; M.C. Razzano-Giammarco, «Teramene di Stiria», *P. del P.,* CLIII, 1973, pp. 397 ss.; Ph. Harding, «The Theramenes myth», *Phoenix,* XXVIII, 1974, pp. 101 ss.

panfleto pseudo-jenofóntico: en Atenas siempre ha habido, si no una oposición al régimen, al menos un grupo de personas a quienes enojaba su evolución. No está claro cuáles eran las ideas de esa gente: alguna que otra vuelta al sistema clisteniano (nadie sabía muy bien en qué había consistido); una *polis* en la que los hoplitas, y no los remeros, estarían en la primera fila. Más que una oposición, son descontentos: este grupo de personas, no muy numeroso, no forman un partido. El único tipo de organización que se les conoce es de carácter privada: tales *hetaireiai* («asociaciones de compañeros», «camaraderías») no eran sino círculos políticos de amigos reunidos en torno a un personaje o a una familia de cierta importancia; pero las relaciones o la influencia de sus miembros podían proporcionarles ramificaciones que permitían ejercer una presión sobre los electores o los jueces: los bastidores de la democracia ateniense, como los de todos los regímenes, recelaban de las instituciones ocultas... En sí mismas, las *heterías* no poseían un color político definido, porque eran sólo instrumentos al servicio de camarillas, pero, en cuanto forma social, ostentan un timbre aristocrático que explica que casi no se las distinga, a no ser desde un lado de la escena política.

Nos gustaría saber si la catástrofe de Sicilia sugirió a aquellos descontentos intentar alguna maniobra: saber, en suma, si el golpe de Estado que se llevará a cabo en mayo de 411 estaba ya preparado en el otoño del 413. La Comisión de 10 *probouloi* creada entonces[364], ¿podría haber sido un primer paso hacia la oligarquía? Nada hay tan poco seguro: aún habrá que esperar más de quince meses hasta que se produzca el golpe de Estado, y el papel desempeñado en el 411 por los *probouloi* designados en el 413 no fue esencial, al contrario. En realidad, la conjuración de 411 será en buena medida el resultado de circunstancias momentáneas y sus protagonistas apenas se hallan ligados por sus ideas políticas: entre un Antifonte, doctrinario de la antidemocracia (a quien Tucídides considera como la mayor inteligencia de su época); un Teramenes, del que no sabemos muy bien si era un teórico «moderado» o un oportunista sin escrúpulos; un Pisandro, que había pasado desde la demagogia de Cleón a la oligarquía, y un Frínico, para quien el odio a Alcibíades parece haber hecho las veces de una doctrina –entre todos estos hombres, sólo podía existir una alianza circunstancial. Pues bien, esas circunstancias ya las conocemos: son, por una parte, la miseria financiera de los atenienses; por otra, la obstinada voluntad de Alcibíades de regresar a su patria. Todo gira alrededor de estos dos factores, y los problemas institucionales y políticos que prestarán su tonalidad a la crisis no cuentan, probablemente, entre las causas inmediatas que la originan.

Sobre las operaciones militares, véase la bibliografía de los apartados anterior y posterior; además, E. Delebecque, «Une fable d'Alcibiade sur le mythe d'une flotte», *Ann. Fac. Lettres Aix*, XLIII, pp. 13 ss.

[364] *Supra*, p. 326.

La operación se trama en Samos en el invierno del 412[365]. Decidido a regresar a Atenas, Alcibíades había trabado relaciones secretas con oficiales de la flota ateniense. Entre estos ricos trierarcos corrían ciertos resabios de hostilidad a la democracia, los de arruinarse personalmente mientras que la ciudad ya no estaba en condiciones de financiar la guerra. Alcibíades, a quien la democracia había condenado a muerte, dejó caer que si una oligarquía le permitía volver a su patria, obtendría de Tisafernes la amistad y los subsidios de los persas. Demócratas, pero privados de dinero, las tripulaciones y los soldados aceptaron ese proyecto a regañadientes. Por mucho que Frínico, a quien el odio devolvía la lucidez, hubiese denunciado el oportunismo de Alcibíades y la inverosimilitud de un cambio de conducta de los persas, se envió a Pisandro hasta Atenas para organizar este programa. Fue mal acogido en la ciudad: la mayoría de los ciudadanos no quería oír hablar ni de eliminar la democracia ni de hacer volver a Alcibíades. Pero Pisandro demostró tan convincentemente que sólo los subsidios persas permitirían ganar la guerra y que, por tanto, era necesario pasar por esas condiciones, que se le encargó que negociara en Asia. La negociación fue decepcionante: Alcibíades no poseía la influencia de que alardeaba, puesto que, lejos de aliarse con los atenienses, Tisafernes escogió aquel momento para cerrar su tercer tratado con los peloponesios[366]. De repente, las relaciones entre Alcibíades y los atenienses de Samos sufrieron un notable enfrentamiento.

Pero, también de repente, los oligarcas de Samos estaban comprometidos: después de haber puesto en marcha una revolución en Atenas, el fracaso de la negociación con Tisafernes les condenaba a ir por delante para prevenir la cólera popular. Estas personas se encontraban forzadas a realizar el golpe de Estado. Para asegurar su retaguardia, primero se dedicaron, empezando por Samos, a extender la oligarquía por aquellas ciudades aliadas que vivían en democracia, calculando siempre que los riesgos de secesión quedarían disminuidos. Fue una esperanza vana: la democracia, allí en donde existía, se había convertido casi en el único lazo entre los aliados y una Atenas debilitada, de manera que su supresión hizo deslizarse a las ciudades hacia la independencia.

La partida decisiva se celebraría entre mayo y junio en Atenas. Los conjurados pensaban encontrar el campo libre: de la masa democrática de los remeros, todos aquellos que no habían perecido en Sicilia se encontraban en Jonia; algunos jefes democráticos residentes en Atenas habían sido asesinados; y –mientras que aún no se conocía el fracaso de las negociaciones con Tisafernes– se convencía al pueblo de que la victoria exigía una atenuación de los principios (¡de los *costosos* principios!) de la democracia: era preciso abolir cualquier remuneración pública, excepto la de los soldados en campaña, y reservar la participación en los asuntos

---

[365] Ya no volveremos a remitir a pasajes concretos de Tucídides: hay que leer todo el libro VIII, del capítulo 47 en adelante.

[366] *Supra*, p. 330.

públicos «a los 5.000 ciudadanos más capaces de servir por medio de sus bienes y de sus personas», es decir, en líneas generales, a los propietarios que servían como hoplitas. Viejo ideal conservador y terrateniente, pero que indudablemente no habría recuperado virtualidad sin la miseria de las finanzas. Estaban todavía en la fase de los proyectos –a los que nadie, en el clima de terror y sospecha que alimentaban los conjurados, se atrevía a oponerse– cuando llegó Pisandro, portador de malas noticias: si no podía contarse ni con Alcibíades, ni con Tisafernes, el despertar del *demos* amenazaba con ser terrible. Ya no era cosa de construir un régimen «moderado»; había que eliminar la democracia e instalar en el poder, mediante engaño o por fuerza, aunque rápidamente, a ese grupo restringido, pero complejo, de aquellos a quienes sus ambiciones, sus rencores o sus ideas habían llevado a comprometerse.

La operación fue conducida con mano maestra. La comisión de diez *probouloi* de 413 fue transformada en comisión constituyente de treinta miembros. Los *probouloi* primitivos eran minoritarios dentro de esta comisión, pues los veinte nuevos miembros eran todos conjurados, y es probable que se hubiera escogido el procedimiento adoptado para permitir a estos últimos que gozasen de las prerrogativas conferidas en el 413 a los diez primeros, fuera de cualquier control popular. La comisión trabajó a tanta velocidad que resulta evidente que el proyecto estaba preparado de antemano. El pueblo fue convocado entonces fuera de la ciudad (por temor a los disturbios en las calles), en Colono, y, para empezar, vio cómo se sometía a aprobación un decreto que traía aparejada la abrogación de todas las garantías constitucionales contra la ilegalidad. Ese decreto fue favorablemente votado por la muchedumbre estupefacta. Desde entonces, todo estaba permitido, y los comisarios constituyentes podían presentar su proyecto sin temor a ser judicialmente perseguidos.

El proyecto contenía las siguientes disposiciones: 1.ª Suspensión del ejercicio de las magistraturas existentes (pues se trataba de separar a los titulares que en ese momento las ocupaban); 2.ª Supresión de todas las compensaciones por el cargo *(misthoi)*; 3.ª Elección de cinco *prohedroi* («presidentes») encargados de designar a 100 ciudadanos que, a su vez, designarían cada uno a otros tres, para constituir un consejo de 400: en otras palabras, sustitución de la *Boulé* democrática de los Quinientos, formada por sorteo, por una *Boulé* cooptada, soberana e irresponsable; 4.ª En cuanto a los Cinco Mil ciudadanos que contemplaban los proyectos primitivos, se reunirían cuando los Cuatrocientos lo estimaran conveniente. –Así pues, bastaba a los conjurados con obtener que la *Ekklesía* aterrorizada eligiese a los cinco *prohedroi* para que un poder sin límites y sin control fuera encomendado a 400 personajes, que evidentemente ya se habían cooptado en la sombra. No hubo oposición: la *Ekklesía* votó y fue despedida; el consejo de los Quinientos cedió su puesto sin murmurar a los Cuatrocientos, que habían sido designados en el acto. Se había previsto el uso de la violencia; sin embargo, no había hecho falta: hasta tal extremo la opinión pública había sido «condicionada» en las semanas precedentes. De este modo, las apariencias de legalidad habían quedado

a salvo –lo que permitirá más tarde a Aristóteles presentar esas apariencias como una realidad[367]. Suma habilidad la de estos hombres que habían logrado «privar de su libertad al *demos* ateniense, el cual, desde la expulsión de los tiranos, hacía cien años, no había obedecido a nadie»... Que incluso estaban sorprendidos, seguramente, de haber ido más lejos de lo que tenían previsto, y que, sobre todo, no disponían de la contrapartida financiera persa, cuya promesa había puesto en movimiento todo el proyecto. También es cierto que la ausencia de dicha contrapartida permitía no volver a llamar a Alcibíades, a quien los Cuatrocientos parecen haber sido tan hostiles como los demócratas.

Con subsidios persas o no, había que terminar la guerra. Entre los oligarcas, los de Samos no estaban desalentados por el fracaso de la negociación con Tisafernes y se hallaban dispuestos a financiar personalmente el esfuerzo de guerra, con tal de que la democracia fuese abolida; los de Atenas, en cambio, tenían una sola idea: firmar la paz con la mayor urgencia. Pues el odio que rodeaba a los Cuatrocientos y el terror que estaban obligados a emplear no les dejarían casi posibilidades de mantenerse en el poder si la guerra se prolongaba; y la atmósfera, dentro de una Atenas arruinada, asediada y trastornada, no era propicia a los grandes esfuerzos militares. Agis, con el que se mantuvieron contactos en Decelia, se negó sin embargo a negociar con un régimen en cuya solidez no creía. Al contrario, calculaba que habría disturbios en Atenas, e hizo venir refuerzos para acelerar su aparición y aprovecharse de ellos. Mas fue inútil: no hubo disturbios y los atenienses hicieron incluso una salida victoriosa; ante nuevas proposiciones de los oligarcas, Agis los remitió a Esparta.

Agis se mostraba prudente al no confiar en una gran duración para el nuevo régimen: en el mismo instante en que éste se instauraba en Atenas, ya estaba derrumbándose en Samos, en donde ni las tripulaciones ateniense ni el pueblo samio habían aceptado de buen grado las maniobras de los oligarcas. Cuando supieron en Samos la noticia del golpe de Estado, las tropas atenienses se reunieron en *ekklesía* y destituyeron a los estrategos y trierarcos sospechosos, a los que reemplazaron por demócratas, entre los que estaban Trasilo y Trasíbulo. Además, el pueblo samio se unió a los ateniense para hacer profesión de su odio a los Cuatrocientos. En cuanto a la guerra, no era cuestión de abandonarla. El episodio ilustra bien la naturaleza de la *polis,* comunidad humana disociable de su soporte territorial: en Samos, el cuerpo expedicionario *es* «el pueblo de los atenienses»; su asamblea *es* la Asamblea del pueblo. Hay desde entonces dos Atenas, y de ellas dos, la que está desarraigada tiene mayor derecho que la otra para alegar su legitimidad.

Para quienes estaban en Samos, lo esencial seguía siendo la guerra y su financiación. Ahora bien, ¿cómo desviar los subsidios persas de los peloponesios hacia los atenienses –sino por medio de Alcibíades? Como su colusión con los oligarcas no había podido asegurar su retorno a Ate-

---

[367] *Cf.* la nota 373, nota adicional al final de este apartado.

nas, Alcibíades aceptaría, desde luego, regresar a ella con los demócratas. De hecho, acudió a Samos a la primera insinuación y desplegó allí una elocuencia tan persuasiva que el ejército, después de elegirle estratego, «le confió todos los asuntos». Y ahora, las relaciones entre Tisafernes y los peloponesias, y la flota fenicia, cuya llegada estaba prometiendo desde hacía meses, tardaba tanto en venir que resultaba evidente que jamás llegaría: tal como Alcibíades se lo había aconsejado un año antes, Tisafernes dejaba que los adversarios se agotasen mutuamente.

En aquel momento, aparecieron por Samos unos emisarios de los Cuatrocientos, para «explicar» lo que sucedía en Atenas. Después de estar a punto de dejarse despedazar, se deshicieron en buenas palabras, a las que nadie concedió crédito: el cuerpo expedicionario habría zarpado de inmediato hacia Atenas a golpe de remo para pelearse con los oligarcas si Alcibíades no hubiera advertido que esa decisión significaría abandonar el escenario de las operaciones al enemigo: «Éste fue el primer servicio que Alcibíades prestó a la ciudad, y no el menor...» Era también un servicio que se prestaba a sí mismo, pues no tenía empeño en regresar a su patria a costa de una guerra civil: era preferible jugar la carta de la conciliación, dejando a los atenienses de Atenas la preocupación de desembarazarse por sí mismos de los oligarcas. Hizo, pues, que se remitiese a los emisarios, declarando que no tenía nada contra los Cinco Mil, pero que, respecto a los Cuatrocientos (que habían desdeñado volver a llamarle), exigía su disolución y el restablecimiento de la *Boulé* legal. En cuanto a la guerra, era preciso continuarla, pues si una de las dos mitades del pueblo ateniense capitulaba, todo acabaría.

Las noticias llevadas desde Samos a Atenas acrecentaron las vacilaciones que ya estaban perfilándose. Los Cuatrocientos no eran unánimes, y los más prudentes y moderados comenzaban a lamentar el haberse embarcado en una aventura sin perspectivas. Hubo un grupo, en torno a Teramenes (cuyas ideas, en lo esencial, resulta imposible captar), que empezó a levantar su voz: «Indudablemente no pensaban que fuera necesario suprimir la propia oligarquía, pero pedían que se designara realmente a los Cinco Mil, que hasta ahora poseían una existencia exclusivamente teórica, y que los derechos políticos fueran repartidos con algo más de equidad.» Lo que Tucídides señala de los simpatizantes de Teramenes es verdadero *a fortiori* de Alcibíades: «Cada uno de ellos no perseguía más que su interés personal... Faltaba por ver quién sería el primero en hacerse con la jefatura del *demos*...»

Como esta fisura en el seno de la oligarquía hacía peligrosa la situación de quienes se habían comprometido en las posiciones más extremas, cada vez les importaba más conseguir que Esparta accediera a las propuestas de paz: terminaron por enviar hasta allí una embajada encabezada por Antifonte y Frínico. Esta delegación regresó con las manos vacías: las autoridades de Esparta no tenían más razones que las que no fue capaz de encontrar Agis en Decelia para tratar con una facción que estaba en situación desesperada. Antes bien, las circunstancias sugerían a los peloponesos acabar mediante las armas con los atenienses divididos.

Desde aquel momento, el juego estaba perdido para los Cuatrocientos, por lo que Teramenes y sus amigos comenzaron a desvincularse; se ventilaba no solamente su carrera, sino su vida: a su regreso de Esparta, Frínico había sido apuñalado en pleno ágora... Y sucedió que una escuadra peloponesa que navegaba rumbo hacia Eubea vino primero a patrullar en el golfo Sarónico. Los amigos de Teramenes se deshicieron en palabras alarmistas. Esa escuadra, decían, estaba destinada a tomar el Pireo a traición: si los oligarcas procuran que se fortificara urgentemente la mole de Etionia, no la hacían para prevenir un ataque de los samios, sino para acoger a los peloponesios («y esa imputación no era una mera calumnia», observa Tucídides). La opinión pública se conmovió, denunció la traición: los hoplitas que trabajaban en Etionia detuvieron al estratego que les mandaba. Teramenes se hizo enviar al Pireo para restablecer el orden, pero al término de una jornada agitada y confusa, encontramos de nuevo a este hábil hombre al frente de los amotinados, dirigiendo la destrucción del fuerte de Etionia... Los artífices de este episodio, que había permitido a Teramenes recuperar el viento favorable, habían sido los hoplitas, esos ciudadanos acomodados que sentían atracción por un régimen «de los Cinco Mil», pero que desconfiaban de los Cuatrocientos. De manera que la consigna, durante la destrucción de Etionia, había sido: «Manos a la obra, aquellos que prefieran la autoridad de los Cinco Mil a la de los Cuatrocientos», y esa consigna era repetida incluso por verdaderos demócratas, pues nadie sabía si los Cinco Mil habían sido o no designados, y todo el mundo desconfiaba de su vecino –lo que constituía el objetivo de los Cuatrocientos al abstenerse de publicar la lista de los Cinco Mil[368].

Todos estos incidentes eran preludio a la liquidación de la extrema oligarquía, pero un episodio guerrero provocó que todavía se aplazara: la escuadra peloponesia que había originado aquella conmoción acabó por hacer rumbo a Eubea. Ahora bien, si esa gran isla se rebelaba, el hambre se apoderaba de Atenas: era preciso remediarlo con la mayor urgencia. Así pues, los atenienses equiparon con tripulaciones mercenarias sus últimas trirremes y se lanzaron en persecución de los peloponesios –y se dejaron aplastar delante de Eretria (septiembre del 411). Esta derrota, que ocasionó la insurrección de Eubea, dejaba el Pireo a merced del enemigo –o al menos lo hubiera dejado si los peloponesios, que pecaron una vez más de falta de imaginación, no hubieran descuidado explotar su victoria. El abatimiento y el terror provocados por la batalla de Eretria se transformaron entonces en cólera contra los oligarcas: una *Ekklesía* se reunió en la *Pnyx,* destituyó a los Cuatrocientos (los más comprometidos de entre ellos huyeron a Decelia)[369] y «votó que el poder sería entregado a los

[368] Esta lista fue en verdad redactada, pero no sabemos exactamente en qué momento ni en qué forma. El *Discurso en defensa de Polístrato* del Pesudio-Lisias nos informa de que el número total de personas que cumplían con las condiciones exigidas se elevaba realmente a 9.000; por lo demás, esta cantidad se ajusta mejor al auténtico efectivo de hoplitas atenienses en el siglo V que la cifra de 5.000.

[369] Antifonte desdeñó escaparse y poco más tarde fue condenado a muerte.

Cinco Mil, de los que formaría parte cualquiera que se procurase a sí mismo las armas». Estas gentes (los *hopla parechomenoi)* no son otros que los hoplitas, y esa votación, conclusión política del episodio de Etionia, recoge los proyectos de reforma anteriores al golpe de Estado de Colono. Podríamos sorprendernos de que una *Ekklesía* democrática aprobase un programa oligárquico moderado (¿de Teramenes?), pero como los *thetes* que servían como remeros no debían ser muchos en Atenas en aquel momento, la asamblea que dio el poder a los «Cinco Mil» estaba esencialmente constituida, sin duda, por personas que eran conscientes de que pertenecerían a ese grupo: son los «Cinco Mil» quienes se dan el poder a sí mismos, y las tendencias de estos propietarios se traslucen en el decreto que, aprovechando la miseria financiera, prohíbe la remuneración de los cargos públicos. El desarrollo, en los días siguientes, de una intensa actividad legislativa hace escribir a Tucídides que «jamás los atenienses vivieron bajo un régimen mejor, compuesto por una equilibrada combinación de elementos oligárquicos y democráticos».

Pero las acciones más importante de los Cinco Mil fueron la amnistía de Alcibíades y el restablecimiento de relaciones con Samos. La interrupción de la obra de Tucídides en este punto[370] nos impide conocer el fin de la crisis, pues ni el comienzo de las *Helénicas* de Jenofonte, ni Aristóteles, nos ilustran de forma satisfactoria. Los Cinco Mil cederían su puesto a la democracia restaurada durante el verano del 410, en circunstancias oscuras.

La crisis del 411 no ha desvelado todos sus secretos y sería simplista incluirla en la nómina de esas «revoluciones surgidas en la derrota», en las que la opinión pública exige o acepta desembarazarse de un régimen al que se imputa la responsabilidad de una catástrofe nacional. El plazo que transcurre entre el desastre de Sicilia y los prolegómenos del golpe de Estado es demasiado largo como para poder establecer una relación inmediata de causa a efecto entre ambos fenómenos, mientras que el apego a la democracia por parte de la mayoría de los atenienses nos conduce a fijar la atención en una serie de factores circunstanciales: factores financieros, que, al obligar a limitar los gastos públicos, forzaron a incrementar la participación de los propietarios en el esfuerzo común y, por tanto, sugirieron a estos últimos el que los derechos políticos fuesen proporcionales a esa participación[371]; factores personales, y en primer plano se sitúa la figura de Alcibíades, los odios que suscita y las esperanzas que encarna, pero también ambiciones, rivalidades e intrigas de personajes de segunda fila; entrecruzamiento de factores financieros y factores personales en el problema de los subsidios persas y de la problemática influencia de Alcibíades sobre Tisafernes, etc. Pero debemos subrayar

---

[370] Los capítulos 98 y siguientes del libro VII sólo abarcan las operaciones militares del otoño del 411, antes de que la muerte sorprendiese al historiador a la vuelta de una frase.

[371] Es lo contrario de cuanto había sucedido días después de las Guerras Médicas, cuando los remeros no propietarios, responsables del progreso del poderío y de la riqueza de la colectividad, habían adquirido un peso cada vez mayor en la vida política.

especialmente una circunstancia, a saber, que la doble guerra que los atenienses mantienen desde el año 413, la guerra decélica, que es terrestre, y la guerra de Jonia, que es naval, les obliga a dividir constantemente sus fuerzas con arreglo a criterios estratégicos que son, al mismo tiempo, criterios sociales: no es una casualidad que el complot oligárquico no tardase en fracasar en Samos, en una ambiente en donde el *nautikós ochlos* era mayoritario, mientras que halló un terreno más favorable en Atenas, en donde la mayoría la formaban los hoplitas propietarios. Sin duda, no era la primera vez que se producía este reparto, a la vez social y geográfico, de las fuerzas atenienses; pero, a partir del 413, su gravedad estriba en que, en un período de miseria financiera, el reparto separa por un lado a una mayoría de ciudadanos que no tiene nada que perder, a no ser sus derechos cívicos, y por el otro a una mayoría de ciudadanos cuyos sacrificios materiales les animan a desplazar a los primeros hasta los márgenes de la comunidad. Lo cual encerraba un peligro mayor que el de una revolución constitucional: el de la guerra civil, y, como observó Tucídides, si Alcibíades tuvo alguna vez un mérito –él, cuyos consejos a los espartanos habían originado esta situación– fue el de haber sabido evitar el enfrentamiento entre aquellas dos mitades de la sociedad ateniense. Miseria financiera, conviene insistir de nuevo: si la separación, a una y otra parte del Egeo, de esas dos mitades normalmente complementarias del cuerpo cívico ateniense redundó en un antagonismo institucional, la razón fue que la ciudad no se hallaba en condiciones de subvenir a los gastos de guerra mediante recursos públicos. Mientras una vida económica normal, así como el propio Imperio, habían sido suficientes para financiar la democracia en la paz y en la guerra, sin recurrir a otro tipo de contribuciones privadas que no fueran las formas tradicionales de carácter litúrgico, no hubo ningún motivo para que el régimen político no concitase una cuasi unanimidad. Pero desde el momento en que las fuentes de ingreso públicas estaban agotadas y la ciudad sólo podía sobrevivir gracias a las contribuciones de los propietarios –¿para qué la democracia? Esa relación entre el problema financiero y el de las instituciones la percibe Tucídides a propósito de los oligarcas de Samos: «Fuese dinero o cualquier otro medio de valor, lo tomarían con entusiasmo de sus recursos personales siempre que sus sacrificios les aprovechase a ellos mismos y no a otros.» Y como réplica, añade a continuación estas palabras, que justificaban a los ojos de los demócratas de Samos su ruptura con la Atenas oligárquica: «No se había perdido gran cosa: la ciudad ya no tenía dinero para enviarles.»

Factores financieros, factores personales: ¿significa esto que las ideas o las doctrinas no desempeñaron ningún papel en aquellas circunstancias? Los hombres no trastocan o fundan regímenes políticos sin que, por encima de intereses, odios o ambiciones, haya determinadas ideas que inspiren o justifiquen sus acciones. Pero el episodio del 411 no se caracterizó por enfrentamientos doctrinales. Los textos legislativos nacidos muertos que menciona Aristóteles revelan la existencia de una reflexión sobre los problemas institucionales; pero eso no entrañaba ninguna novedad a fines

del siglo V[372]. Convendría no formarse un juicio derivado de las especulaciones efectuadas en el siglo siguiente: los sucesos del 411 darán pábulo a la reflexión política de siglo IV, pero eso no significa que fueran consecuencia de una reflexión de tal naturaleza; Jenofonte trazará el retrato de un Teramenes como doctrinario «moderado», pero aquélla no es la imagen que le otorgan otras fuentes. La lectura de Tucídides, sin descartar la posibilidad de un aspecto doctrinal en la revolución de 411, convence ante todo de la prioridad de su aspecto pragmático –y de que constituyó un asunto bastante sórdido[373].

---

[372] *Infra*, p. 424.

[373] NOTA ADICIONAL. La crisis del 411 es una de las cruces de la historia del siglo V, ya que en relación a la misma poseemos (además de alusiones más o menos objetivas en la retórica judicial de época siguiente) dos fuentes inconciliables: el libro VIII de Tucídides y los capítulos 29 a 33 de la *Athenaion Politeia* de Aristóteles. La relación de Tucídides, detallada en cuanto a los hechos, ya que no respecto a los problemas institucionales, se ocupa extensamente del contexto de la política general, analiza la incidencia de los acontecimientos de Asia en los de Atenas y, recíprocamente, presenta el régimen de los Cuatrocientos como fruto, sobre todo, de un verdadero golpe de Estado, cuya técnica va desmontando minuciosamente: es una relación coherente, desprovista de contradicciones y, a fin de cuentas, de una gran verosimilitud. Más de un siglo después, la tradición indirecta de Aristóteles se despreocupa del ambiente histórico general; deja en la sombra las causalidades esenciales *(cf.* «el pueblo fue forzado a alejar la democracia y a establecer el régimen de los Cuatrocientos...»: ¿forzado, por quién? ¿por qué?); lejos de presentar el establecimiento de los Cuatrocientos como el resultado de un compló, hace del mismo el resultado de procedimientos legislativos legales que culminaron en una serie de textos, cuyas extensas citas compensan el carácter más que alusivo del contexto político; y, por último, el relato de Aristóteles, que encierra contradicciones con el de Tucídides, encierra también otras de carácter interno que prueban que Aristóteles seguía él mismo dos tradiciones contradictorias, que no supo combinar bien. Ahora bien, de esas dos tradiciones, una, de la que Aristóteles parece querer apartarse en la medida de lo posible, no es otra que el propio Tucídides –de ahí que el problema consista en saber por qué Aristóteles ha preferido, en lo esencial, otra fuente (¿el *atidógrafo* Adrotión?). ¿Y sobre qué aspectos versan las diferencias entre Aristóteles y Tucídides? Menos, parece ser, sobre el carácter del régimen de los Cuatrocientos, pues uno y otro reconocen que fue una dictadura oligárquica de corta duración; menos sobre los sentimientos que uno y otro profesan hacia los principales autores de la revolución, que sobre el *modo de establecimiento* de los Cuatrocientos: Aristóteles, que sabía cómo había ocurrido todo, se propone en esta ocasión *disimular el golpe de Estado.* No quiere que se sepa que el régimen fue establecido por terroristas que llevaban el puñal debajo de sus trajes; no quiere que los Cuatrocientos se hayan cooptado (figura que han sido elegidos), etc.: quiere otorgar al régimen una apariencia de legitimidad –situación que le pone en un aprieto, pues su teoría afirma que, en una ciudad con una estructura social cual la de Atenas, el establecimiento de una oligarquía sólo puede efectuarse mediante engaño y violencia *(cf. Política,* 1304 *b).* Incluso el decreto inaugural de la asamblea de Colono, destinado a suspender cualquier persecución judicial por ilegalidad, es presentado por Aristóteles como una medida de salvación pública encauzada a permitir a todas las personas de buena voluntad expresarse sin temores. Así pues, toda la crisis está desviada hacia una orientación apoloigética, con miras a rehabilitar algunas ideas, gratas al filósofo (como asimismo a Tucídides), pero que habían sido puestas en un compromiso por los métodos de los conjurados. Parece inútil tratar de resolver las contradicciones entre Tucídides y Aristóteles mediante procedimientos combinatorios: hay que elegir, y el relato tucidideo vence indiscutiblemente. En cuanto a los textos legislativos que nos ha transmitido Aristóteles, poseen un interés intrínseco, pero podemos imitar la actitud de Tucídides frente a los mismos y hacer caso omiso: como tales textos no fueron nunca aplicados, han entrado directamente en el museo de las curiosidades constitucionales.

III.–EL RESURGIMIENTO ATENIENSE Y EL REGRESO DE ALCIBÍADES (411-408)[374]

Volvamos a las operaciones militares. Ya hemos visto qué duro golpe representó para Atenas la defección de Eubea, después de la batalla de Eretria: no menos grave había sido la de Bizancio, ocurrida algo antes (agosto de 411) y que contribuyó quizás a determinar la llamada de Alcibíades a Samos. Los peloponesios parecen haber comprendido entonces que la partida decisiva se entablaría en los Estrechos y que era preferible colaborar con Farnabazo que con Tisafernes.

En el otoño del 411, el navarco espartano Mindaro puso rumbo de Mileto hacia Helesponto. Trasíbulo y Trasilo lo alcanzaron a la entrada del estrecho y trabaron batalla ante el promontorio de Cinosema: batalla difícil, pero victoria ateniense. Tucídides (VIII, 99-106) señala cómo aquel éxito levantó la moral de los atenienses. Ese estímulo fue confirmado por una segunda victoria, lograda frente a Abido gracias a la llegada de refuerzos conducidos por Alcibíades (Jen, *Hell.*, I, 1, 2-8)[375]. Pero como este último, que nunca había abandonado la esperanza de interesar a Tisafernes en la causa ateniense, había acudido una vez más a su encuentro, el sátrapa no dudó en apoderarse de él y recluirlo en Sardes –de donde no tardó en evadirse–. Era ya patente que los atenienses no tenían nada que esperar de los persas, y eso contribuyó al menos a clarificar la atmósfera.

Mientras que sus estrategos habían salido para reunir fondos y refuerzos, la flota ateniense había evacuado el Helesponto y Mindaro había aprovechado la ocasión para asediar Cízico, en la Propóntida. Los atenienses los avistaron a principios de la primavera del 410, bajo el mando de Alcibíades, Trasíbulo, Trasilo y Teramenes[376], cuando la ciudad acababa de entregarse; una batalla celebrada a un tiempo por mar y por tierra la devolvió a manos de los atenienses: pero, fundamentalmente, fue un desastre

---

[374] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12 y de los trabajos sobre Alcibíades citados en la nota 324, véase:

Sobre el restablecimiento de la democracia: Th. Lenschau, «Die Vorgänge in Athen nach dem Sturze der 400», *Rh. M.*, XC, 1941, pp. 24 ss.; H. T. Wade-Gery, «The charter of the democracy 410 B.C.», *Ann. Brit. School Ath.*, XXXIII, 1932-1933, pp. 113 ss.; A. R. W. Harrison, «Law-making at Athens at the end of the fifth cent. B.C.», *J.H.S.*, LXXV, 1955, pp. 26 ss.; E. Ruschenbusch, «Der sogenannte Gesetzskode vom Jahre 410 v. Chr.», *Hist.*, V, 1956, pp. 123 ss.

Sobre el trasfondo político de estos años: A. Andrewes, «The generals in the Hellespont 410-407 B.C.», *J.H.S.*, LXXIII, 1953, pp. 2 ss.; R. Renaud, «Cléophon et la guerre du Péloponnèse», *Les et. Cl.*, XXXVIII, 1970, pp. 458 ss.; M. Amit, «Le traité de Chalcédoine entre Pharnabaze et les stratèges athéniens», *A.C.*, XLII, 1973, pp. 436 ss.; R. Sealey, «Die spartanische Nauarchie», *Klio*, LVIII, 1976, pp. 335 ss.; W. J. McCoy, «Thrasyllus», *A.J. Ph.*, XCVIII, 1977, pp. 264 ss.

Sobre la situación financiera: *A.T.L.*, III, pp. 359 ss.

[375] Sobre las fuentes, véase la nota 385, al final de este apartado.

[376] Ya hemos señalado, *supra*, p. 338, que la reconciliación entre los atenienses de Atenas y los de Samos se ha producido ya desde ese momento, aunque Atenas se encuentra todavía bajo el régimen de los Cuatrocientos.

para la flota peloponesia[377], y los atenienses explotaron su victoria recuperando Perinto y estableciendo contribuciones en la región. La exaltación fue tanto más grande en Atenas cuanto que se recibió, al mismo tiempo que el parte de la victoria, el lacónico mensaje de los supervivientes peloponesios a Esparta, que había sido interceptado: «Barcos perdidos[378]; Mindaro muerto; soldados hambrientos; no sabemos qué hacer.» El viento parecía soplar de nuevo a favor de Atenas: los Estrechos se hallaban a salvo, el hambre conjurada, e incluso las propias finanzas atenienses podían confiar en volver a tener ingresos regulares gracias al establecimiento, en las proximidades de Calcedón, de un peaje del 10 por 100 sobre todos los transportes que salieran del Ponto (*Hell.*, I, 1, 9-23; Diod., XIII, 49 ss.).

La euforia favoreció el restablecimiento de la democracia en Atenas, aunque ignoramos cómo sucedieron las cosas –aparentemente sin violencia. Esta restauración se caracterizó por algunas medidas de signo contrario. Por una parte, después de haber comprobado que las incertidumbres de su legislación habían favorecido las maniobras de los oligarcas, los atenienses emprendieron una codificación general, mientras que un decreto anunciaba la pena de muerte a quienes intentaran trastocar el régimen político. Sin embargo, este trabajo legislativo no fue por ahora rematado, y sólo llegaría a ser reemprendido y culminado a partir del 403[379]. La idea, no obstante, representaba una novedad marcada con el sello de la prudencia. Pero, por otra parte, el restablecimiento de la democracia y la esperanza en que los éxitos militares permitirían financiar nuevamente el ejercicio económico completo volvieron a abrir las puertas a la demagogia. No contentos con restablecer los *misthoi* suprimidos por el golpe de Estado del año anterior, los demócratas más progresistas, bajo la dirección de Cleofonte, instituyeron lo que se llamó la *diobelía,* cuya naturaleza no es clara, ya se tratara de un subsidio cotidiano de dos óbolos para los necesitados, ya de una indemnización mínima aplicada a todos los cargos públicos. Además, algunas inscripciones nos informan de que los trabajos de la Acrópolis, que por la angustia financiera se habían abandonado, fueron reanudados en el Erecteion y en el santuario de Atenea Nike: se pretendía ofrecer a los artesanos que no servían en las fuerzas armadas la oportunidad de ganar algún dinero. Pero, como la situación financiera distaba mucho de ser saneada[380], mientras que la ocu-

---

[377] Los peloponesios perderían también, poco después, la ayuda de sus aliados occidentales, que regresaron a Sicilia en el otoño del 408 ante el anuncio de una ofensiva cartaginesa sobre la isla. En el contexto de esta reanudación de las hostilidades entre griegos y púnicos en Sicilia fue cuando los atenienses verían desembarcar en 407/6 una embajada cartaginesa. Sobre estos acontecimientos de Occidente, *vid.* el volumen siguiente.

[378] Desde Cinosema a Cícico, son aproxidamente 160 las unidades que perdieron los peloponesios.

[379] *Infra*, p. 360.

[380] En realidad, los documentos de que disponemos para esta época muestran que existe una improvisación perpetua en la gestión financiera: los estrategos en campaña se arreglan como pueden, viviendo sobre el terreno, cuando la ciudad no les envía sumas provenientes de recursos extraordinarios ocasionales.

pación del Ática seguía impidiendo la explotación de las minas y el enviar a fundir los objetos preciosos de los santuarios sólo podía ser un expediente temporal, cabe preguntarse de qué forma los autores de aquellas medidas esperaban asegurar su financiación: la hipótesis más presumible es que daban por hecha una restauración del Imperio. Ello explicaría por qué, cuando los espartanos hicieron proposiciones de paz días después de Cízico, sus propuestas fueron rechazadas, por atractivas que fuesen (Diod., XIII, 52-53).

¿Hizo la restaurada democracia cuanto estaba en su mano para continuar mejorando la situación militar?[381]. Resulta sorprendente la inactividad de los vencedores de Cízico en los días siguientes a su triunfo, así como observar que Trasilo, enviado a Atenas en busca de refuerzos, sale de nuevo en la primavera del 409 para ir a hacer campaña en Jonia –y dejarse derrotar. Luego, solamente después de que Trasilo hubiera reintegrado Tracia (en donde fue mal acogido por sus compatriotas) al dominio ateniense, pudo Alcibíades reanudar la ofensiva, vencer a Farnabazo frente a Abido, tomar Calcedón por la fuerza y, más tarde, Bizancio mediante traición (verano del 408). Todo sucede como si, a su regreso al poder, los demócratas hubiesen demostrado su desconfianza hacia Alcibíades, Teramenes y Trasíbulo, que habían sido garantes del régimen de los Cinco Mil, y reservado su confianza exclusivamente a Trasilo, demócrata convencido. Pero los nuevos éxitos de Alcibíades y de sus colegas impidieron que en Atenas se les mirase con muy mala cara (verano del 408). Por otra parte, Farnabazo tuvo que tratar y comprometerse a conducir una embajada ateniense a Susa: desde luego, era preferible para los atenienses hablar directamente con Darío II que contar con sus sátrapas. Pero, para su desgracia, los atenienses ignoraban que aquella embajada se ponía demasiado tarde en camino, según veremos[382]. De cualquier modo, se habían restablecido el dominio ateniense sobre el Helesponto y el Bósforo, el dinero afluía a las cajas de los estrategos –la victoria volvía a ser probable.

Le faltaba a Alcibíades regresar con la cara bien alta a Atenas –cosa que no iba a producirse sin más. Indudablemente, su activo más reciente era brillante, ¿pero no había cantidad de compatriotas que no podían olvidar el pasado? ¿No seguía estando bajo el peso de las acusaciones lanzadas contra él por los sacrilegios del 415, acusaciones que había eludido mediante la fuga? ¿No continuaba siendo un maldito, marcado con la pena de *atimía,* con sus bienes confiscados? ¿No era culpable de alta traición y responsable de la ocupación de Decelia por los peloponesios? ¿No seguía siendo el primer promotor de las catástrofes atenienses desencadenadas por la expedición de Sicilia? Y todos esos cargos, ¿no podían ser

---

[381] Debemos destacar que los peloponesios obtienen un notable éxito, en el curso del invierno del 410/09, expulsando (¡por fin!) de Pilos a la guarnición mesenio-ateniense que se mantenía en la plaza después de tanto tiempo. Ahora bien, en sus recientes propuestas de paz, los espartanos habían ofrecido intercambiar Pilos por Decelia...

[382] *Infra,* p. 346.

esgrimidos por sus enemigos personales, sazonados aún con aquella acusación de aspirar a la tiranía, que tanto daño le hizo en el 415? Pero contaba también con amigos entre las gentes de su posición, y con ardorosos partidarios entre aquellos atenienses que, a partir de 411, había conducido a la victoria; para todo este grupo, no debía de ser demasiado difícil exaltar sus méritos y demostrar que interesaba a la ciudad no remover el pasado, sencillamente porque el personaje era indispensable.

El proceso que terminaría originando su regreso comenzó al día siguiente de la toma de Bizancio, durante el invierno de 408/7. Después de haber recogido tributos en Caria (volver con los cofres llenos no haría sino facilitar las cosas...), Alcibíades atracó en Europa por el Peloponeso: allí recibió la noticia de que figuraba en la lista de estrategos elegidos para el 407/6[383]. Se decidió entonces a poner rumbo al Pireo, a donde llegó el día en que la multitud se reunía para celebrar el ritual purificatorio de las Plinterias, jornada nefasta durante la que se acostumbraba a no realizar ninguna actividad. Pero, al ver a sus amigos juntos y armados en la orilla, Alcibíades desembarcó y, flanqueado por sus partidarios, subió hasta Atenas a la cabeza de un séquito en donde el entusiasmo de una parte se impuso a la reserva de la otra. Su elección para el cargo de estratego equivalía a una amnistía de hecho, pero Alcibíades tuvo interés en presentar su defensa ante la *Boulé* y la *Ekklesía:* mostrándose como víctima de la envidia de los hombres y de los dioses, evocando el glorioso porvenir que la ciudad tenía al alcance de la mano, supo actuar de manera que nadie se atrevió a levantar su voz contra él. Acto seguido, las condenas fueron aprobadas, la maldición eleusiana levantada, y el pueblo le adjudicó una propiedad para compensar la venta de sus bienes. Para acabar rematando esa rehabilitación, la *Ekklesía* lo nombró *strategos autokrator.* Era la segunda vez que Alcibíades desempeñaba este cargo: en el 415, sin embargo, lo había compartido con Nicias y Lámaco, y en aquel caso se pretendía dejar el campo libre al estado mayor de una lejana expedición; pero esta vez, era en la propia Atenas, y sólo a él a quien correspondían dichos poderes, y nada muestra mejor el desconcierto y la incertidumbre que dominaba la ciudad ante la perspectiva de un dudoso porvenir que ese abandono popular de una parte de la soberanía en manos de un hombre sobre el que no existía la seguridad, algunos días antes, de que pudiese volver a pisar el suelo de su patria. El haber recurrido a un «hombre providencial» delata una fisura en la conciencia colectiva de la restaurada democracia. Por último –mientras se atendía a los preparativos exigidos por la continuación de la guerra–, Alcibíades acabó de reinstalarse haciendo celebrar los misterios de Eleusis conforme al ritual tradicional: efectivamente, después de la ocupación de Decelia un convoy conducía a los *mystai*[384] por mar desde Atenas a Eleusis, renunciando a la

[383] La situación jurídica de Alcibíades en estos años anteriores es absolutamente indefinible... Legalmente proscrito, es aceptado por la flota que lo ha elegido en Samos y tolerado por los demás...

[384] *Infra*, p. 520.

gran procesión y a los ritos que durante la misma llevaban a cabo; a finales del verano del 407, la procesión efectuó el recorrido de ida y de vuelta por tierra bajo la protección del ejército, sin tener que sufrir ningún agravio por parte de los peloponesios. El prestigio de Alcibíades alcanzó así su cénit. Momentáneamente adormecidas sus divisiones internas, parecía que Atenas podría afrontar su futuro con optimismo (Jen, *Hell.* I, 4 , ss.; Diod., XIII, 69; Plut., *Alc.*, 32-34)[385].

IV.–EL FIN DE LA GUERRA DEL PELOPONESO Y LA CAÍDA DE ATENAS (407-404)[386]

Mientras que Atenas se preparaba para iniciar unas campañas de las que se esperaba, por fin, la victoria, se ignoraba la existencia de dos nue-

---

[385] NOTA ADICIONAL: *La continuación de Tucídides*. El texto de Tucídides se interrumpe después de Cinosema (aunque incluye todavía algunos acontecimientos de tono menor, que aquí hemos pasado por alto). La obra interrumpida fue proseguida por dos continuadores al menos. De estas continuaciones, sólo poseemos íntegra la de Jenofonte, *Helénicas*, I-II; pero, si es posible que Jenofonte llegara a disponer de notas de su predecesor, carecía sin embargo de las cualidades de historiador de este último: el relato, a menudo descriptivo, desdeña elementos esenciales, pues Jenofonte raramente estaba motivado por la necesidad de extraer de los acontecimientos esas líneas inteligibles de causalidad que honran el método tucidideo. Además, las *Helénicas* plantean por dos veces una serie de problemas cronológicos cuasi insolubles, acerca de los cuales los autores modernos no han logrado ponerse de acuerdo; estos problemas afectan, por un lado, a la datación de los acontecimientos comprendidos en los años 411-406 (y, especialmente, en la fecha del regreso de Alcibíades a Atenas), y, por otro, al invierno del 405/4 (y, especialmente, a la cuestión de saber si Lisandro vino una o dos veces a Atenas). Sobre tales problemas, hemos seguido aquí las conclusiones obtenidas por D. Lotze, *op. cit., infra*, nota 386, sin ocultar que son puramente conjeturales (sobre los dos primeros libros de Jenofonte *vid.* asimismo E. Delebecque, *Xénophon, Hell., livr. I*, París, 1964, introducción; y G. Colin, *Xénophon historien d'après le livre II des Helléniques*, París, 1933). El otro continuador de Tucídides es el autor anónimo de las *Helénicas de Oxirrinco* (así llamadas por el nombre de la población egipcia en donde fueron hallados los papiros que nos han devuelto algunos pasajes de la obra), cuyos fragmentos nos descubren a un historiador más cercano a Tucídides de lo que estaba Jenofonte. Ha quedado establecido, sin embargo, que esta obra en gran parte perdida fue probablemente utilizada en el siglo IV por Éforo, cuya obra (también perdida) sirvió de base a la compilación de Diodoro de Sicilia: de ahí la importancia relativa de esta última (libro XIII) para el período que tocamos aquí (para las *Helénicas de Oxirrinco*, véase la edición de V. Bartoletti, Leipzig, 1959, y el comentario de I. A. F. Bruce, Cambridge, 1967). Otros datos complementarios nos los proporciona la oratoria forense del período posterior (véase, en particular, Lisias, *Contra Agorato; Contra Eratóstenes*, etc.), así como por las biografías de Alcibíades y de Lisandro de Plutarco y de Cornelio Nepote. Ninguna de estas composiciones, que están llenas de incertidumbres y contradicciones, compensa el estado incompleto de la obra de Tucídides...

[386] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12 y los trabajos sobre Alcibíades citados en la nota 324, véase:

Sobre los acontecimientos militares: N. Robertson, «The sequence of eventsin the Aegean in 408 and 407 B.C.», *Hist.*, XXIX, 1980, pp. 282 ss..; H. R. Breitenbach, «Die Seeschlacht bei Notion (407/6)», *Hist.*, XX, 1971, pp. 152. ss.

Sobre Lisandro: W.K. Prentice, «The character of Lysander», *A.J.A.*, XXXVIII, 1934, pp. 37 ss. Sobre todo, D. Lotze, «Lysander und der Poloponnesische Krieg», *Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss.*, Phil.-Hist. Kl., LVII, 1964. Sobre Esparta y Lisandro: J.F. Bommelaer, *Lysandre de Sparte. Histoire et tradition*, París, 1981; C.D. Hamilton, «Spartan politics and policy 405-401 B.C.», *A.J. Ph.*, XCI, 1970, pp. 294 ss.

vos factores que iban a intervenir en su contra. De estos dos factores, uno era persa, el otro espartano.

Ya hemos visto que Alcibíades había conseguido de Farnabazo que el sátrapa se encargaba de escoltar hasta Susa a una embajada ateniense. Lo que ignoraban entonces los atenienses, es que por muy poco tiempo les había aventajado una embajada peloponesia y que la suya propia jamás alcanzaría su destino: consecuencia de un cambio de política real respecto a los asuntos griegos. A decir verdad, dichos asuntos sólo a partir de ahora van a ser objeto de directivas precisas por parte de Susa. Pese a lo mal conocida que continúa siendo la historia interna del Imperio Persa, sabemos bastante de ella como para comprender que el conflicto entre atenienses y peloponesios debió de figurar durante bastante tiempo como una cuestión marginal: la atención de Darío II se hallaba fija, principalmente, en la agitación de Egipto y de Judea, en los disturbios de media y en las intrigas que brotaban dentro de la propia familia real. En el 411, la instalación en Salamina de Chipre de un dinasta griego, Evágoras, que trabó relación con los atenienses, tuvo que despertar alguna clase de alarma en el reino persa. Sin embargo, fueron la rivalidad entre los dos hijos de Darío y la preferencia mostrada por la reina Parisátide hacia el menor, Ciro «el Joven», las razones que determinaron una intervención más activa de los persas en la guerra del Peloponeso. Con la esperanza de proporcionar a su favorito una función y un campo de trabajo que

---

Sobre el caso de las Arginusas: P. Cloché, «L'affaire des Arginuses», *Rev. Hist.*, CXXX, 1919, pp. 5 ss.; J. Hatzfeld, «Socrate au procès des Arginuses», *R.E.A.*, XLII, 1940 (=*Mélanges Radet)*, pp. 165 ss.; A. Andrewes, «The Arginousai trial», *Phoenix*, XXVIII, 1974, pp. 112 ss.; M. Sordi, «Teramene e il processo delle Arginuse», *Aevum*, LV, 1981, pp. 3 ss.; A. Mehl, «Für eine neue Bewertung eines Justizskandals. Der Aginusenprozess und seine Überlieferung», *Ztsch. Sav. Stift. (rom. Abt.)*, XCIX, 1982, pp. 32 ss.; G. Németh, «Der Arginusenprozess. Die Geschichte eines politischen Justizmordes», *Klio*, LXVI, 1984, pp. 51 ss.

Sobre las finanzas atenienses: E. S. G. Robinson, «Some problems in tha later fifth-century coinage of Athens», *Am. Num. Soc., Mus. Notes*, IX, 1960, pp. 1 ss. (en donde se hallará la bibliografía); W. E. Thompson, «The date of the Athenian gold coinage», *A.J. Ph.*, LXXXVI, 1965, pp. 159 ss.; M. J. Price, «Early Greek bronze coinage», en *Essays in Greek coinage pres. to St. Robinson*, Oxford, 1967, pp. 90 ss.; W. E. Thompson, «The golden Nikai and the coinage of Athens», *Num. Chr.*, X, 1970, pp. 1 ss.; W. K. Pritchett, «Loans of Athena in 407 B.C.», *Anc. Soc.*, VIII, 1977, pp. 33 ss.

Sobre Egospótamos: Chr. Eberhardt, «Xenophon and Diodorus on Aegospotami», *Phoenix*, XXIV, 1970, pp. 225 ss.; G. Wylie, «What really happened at Aegospotami?», *A.C.*, LV, 1986, pp. 125 ss.

Sobre la caída de Atenas: J. A. R. Munro, «The end of the Peloponnesian war», *Cl. Q.*, XXXI, 1937, pp. 32 ss.; íd., «Theramenes against Lysander», *Cl. Q.*, XXXII, 1938, pp. 18 ss. *(cf.* la crítica a estos dos artículos de Lotze, *op. cit.)*. Debemos señalar un nuevo texto papirológico relativo al comportamiento de Teramenes, sucesivamente publicado y comentado por R. Merkelbach y H.C. Youtie, *Ztschr. f. Pap. u. Epigr.*, II, 1968, pp. 161 ss.; A. Henrichs, *ibid.*, III, 1968, pp. 101 ss.; A. Andrewes, *ibid.*, VI, 1970, pp. 35 ss.; R. Sealey, *ibid.*, XVI, 1975, pp. 279 ss.

Sobre la edificación del Imperio espartano, además de las obras de carácter general y Lotze, *op. cit.*, véase E. Cavaignac, «Les décarchies de Lysandre», *Rev. des Et. Hist.*, XXV, 1924, pp. 285 ss.; G. Bokisch, «Harmostai», *Klio*, XLVI, 1965, pp. 129 ss.

contribuyesen a allanarle los caminos del trono, Parisátide logró que el adolescente fuera nombrado virrey de las satrapías de Asia Menor, con la misión de apoyar enérgicamente a los peloponesios. A fin de cuentas, la medida era razonable, pues los sátrapas adquirían demasiada independencia frente al poder central (acuñaban ahora moneda con sus propias efigies), y sobre Tisafernes, además, recaían sospechas a consecuencia de la rebelión de uno de sus hermanos. Los sátrapas de Asia Menor quedaron, pues, subordinados a Ciro. A su llegada, el joven príncipe coincidió con la embajada ateniense que se encaminaba a Susa: hizo que fuese recluida (primavera del 407).

Por lo que hace, en segundo lugar, a los espartanos, los atenienses darían con la horma de su zapato, a partir del 407, en la persona de Lisandro. Evidentemente los peloponesios habían comprendido qué inmenso esfuerzo debían realizar en el mar para acabar con los atenienses, y, desde el año 412, sus escuadras habían compensado numéricamente las de Atenas. Pero aún no habían encontrado al hombre capaz de utilizar eficazmente esta fuerza armada, que casi quedó aniquilada después del desastre de Cízico: Lisandro fue aquel hombre, el cual iba a desempeñar por mar el papel que su muerte había impedido a Brasidas desempeñar por tierra. Buen estratego, político sin escrúpulos, personalmente incorruptible, aunque no falto de ambición, Lisandro, cuyo pasado no conocemos, pertenece a esa rara especie de espartanos capaces de liberarse de los lazos que les imponía su ciudad –personas que a esta última le repugnaba emplear. Era el hombre, en suma, que respondía a las necesidades de la nueva política persa. La flota peloponesia había sido reconstruida inmediatamente después de la batalla de Cízico, y Lisandro, nombrado *navarco,* se posesionó del mando en la primavera del 407. Su primera preocupación consistió en verse con Ciro, de quien obtuvo la concesión de un aumento en el sueldo de sus hombres: medida de graves consecuencias, puesto que, como las tripulaciones atenienses contaban cada vez con más mercenarios, esa liberalidad amenazaba con ocasionar deserciones en sus filas. Con la garantía del apoyo financiero persa, Lisandro no dejó por ello de cultivar la amistad de las ciudades griegas, y, dentro de aquéllas, de los grupos más oligárquicos: precisamente, la entrada en escena de Lisandro origina que los conflictos locales entre demócratas y oligarcas se conviertan en factores decisivos de la lucha.

Por parte ateniense, la estrategia de Alcibíades parece haber consistido –ahora, en que ejercían su poder sobre los Estrechos– en volver a conquistar las islas de Jonia, a partir de las plazas que eran ya atenienses (Samos, Colofón, Notio, Teos, Clazomene, etc.). Desde Atenas pasó Alcibíades a Samos, mientras, que, desde Tracia, en donde había tomado Tasos y Abdera, Trasíbulo acababa de establecer el cerco de Focea. Ansiosos por reunirse con su colega, Alcibíades trasladó su flota a Notio, desde donde era fácil vigilar a Lisandro, anclado en Éfeso. Pero, por una singular aberración, en lugar de confiar su mando a un estratego, Alcibíades lo entregó a su propio timonel, el cual, pese a la consigna recibida de no tomar ninguna iniciativa, intentó desalojar a Lisandro del puerto de

Éfeso –y lo realizó con tan gran éxito, que la flota ateniense padeció una sangrienta derrota ante Notio (primavera del 406). Alcibíades, que había regresado a toda prisa, trató de enderezar la situación, pero Lisandro evitó hacerle frente. Desmoralizados, los atenienses regresaron a Samos, desde donde sólo pudieron intentar operaciones menores, destinadas a conseguir dinero.

Al abandonar Atenas, Alcibíades había dejado campo libre a quienes habían visto su vuelta con malos ojos y no se atrevieron a oponerse. La derrota de Notio, de la que se hizo responsable, así como las quejas de algunas ciudades estrujadas, suministraron las armas a sus adversarios; es probable que Cleofonte lograra su destitución inmediatamente después de Notio, pero en cualquier caso, en las elecciones de estratego para el año 406/5 su nombre no salió de las urnas (ni tampoco el de Trasíbulo). Esa destitución era injusta, aunque Alcibíades comprendió que su pasado se alzaba contra él y que no sería capaz de salvar el escollo. Sin esperar a su sustituto, abandonó el ejército y alcanzó, en solitario, sus dominios personales del Quersoneso de Tracia: allí volveremos a encontrarlo (Jen., *Hell.*, I, 5; Plut., *Alc.*, 35; Lis., 2ss.; además, para la batalla de Notio, *Hell. Ox.*, IV).

Mientras que el estratego Conón llegaba a Samos para hacerse cargo de la sucesión de Alcibíades, reorganizaba la flota y restablecía la disciplina, Lisandro veía por su parte cómo llegaba su sustituto, Calicrátidas. Podría darse el caso de que este último perteneciera a una tendencia hostil a Lisandro y debiese su elección a un sector de espartanos al que repugnaba la ayuda persa, y más aún las condiciones que la subordinaban. En todo caso, resulta evidente que Lisandro creó una serie de dificultades a su sucesor, el cual, al no obtener ningún subsidio de Ciro, se vio obligado a solicitar la generosidad de las ciudades griegas. Calicrátidas, sin embargo, dio un golpe maestro bloqueando a Conón en el puerto de Mitilene. El ateniense pudo avisar a su patria, y ésta, como al día siguiente del desastre de Sicilia, reveló de nuevo su energía oculta. En un mes llegaron a fletarse, con recursos privados, 110 trirremes; todos los elementos de la población, incluidos los esclavos, formaron las tripulaciones; y, como ya no quedaba más dinero, se acuñaron monedas de cobre con un baño de plata e incluso monedas de oro: síntoma de extrema miseria, puesto que el oro, que durante esta época no tuvo curso monetario en Grecia, sólo podía obtenerse mediante fundición de los objetos ornamentales y de los exvotos de los templos[387]. Con los refuerzos que lograron reunir en diversas ciudades aliadas, partieron en total 150 trirremes para intentar desbloquear a Conón.

La batalla se libró en las islas Arginusas, junto a la entrada meridional del canal que separa Lesbos del continente. Los peloponesios fueron completamente derrotados y perdieron 75 naves y a Calicrátidas. Los ate-

[387] Es destacable el hecho de que también Corinto acuñe moneda de oro en esta época: la penuria de plata es, por consiguiente, general.

nienses habían perdido 25 embarcaciones, pero recuperaron la flota de Conón (verano del 406). Sin embargo, esta brillante victoria desembocó en un drama: la fiebre del final del combate, y luego una tempestad, habían impedido que se recogiese a los náufragos. A su regreso a Atenas, los estrategos victoriosos fueron acusados y, al final de una serie de tumultuosas asambleas en las que los odios personales y la demagogia rivalizaron con la piedad más supersticiosa, fueron colectivamente condenados a muerte: procedimiento ilegal, al que solamente uno de los pritanos tuvo la valentía de oponerse, Sócrates *(Hel.*, I, 6-7). Ciertamente, Atenas había perdido de cinco mil a seis mil hombres en esa batalla (lo que es una cifra enorme): no por ello, la condena de los estrategos dejaba de ser un acto de delirio colectivo que, por su contraste con el esfuerzo patriótico de las semanas precedentes, revela que entre los atenienses existía un inquietante desequilibrio de la razón pública. Aquella locura se explica, sin duda, por la situación coyuntural, y hay que tener en cuenta la aparición de una especie de fiebre obsidional[388], pero era grave que la democracia, generalmente tan meticulosa con la legalidad, se viera en este caso comprometida y que la soberanía del *demos* aceptara rebajarse a satisfacer turbulentos caprichos. Que el pueblo hubiera enviado a la muerte a algunos de su mejores servidores, a un Diomedonte, a un Trasilo[389], eso era lo que podría proporcionar argumentos a los oligarcas.

Para completar esta crisis de sinrazón, Cleofonte hizo que se rechazaran las proposiciones de paz llegadas de Esparta, en donde, como sucedió después de Cízico, se estimaba que era ya hora de acabar con los gastos. La guerra continuaría, pues, hasta el hundimiento de uno de los adversarios.

Sin embargo, desde Jonia vino a Esparta una delegación, apoyada por embajadores de Ciro, para reclamar el regreso de Lisandro. Como la ley prohibía la iteración del *navarcado,* Esparta envió a otro *navarco,* pero le adjuntó a Lisandro como *epistoleus* (secretario): no dejaba por eso de ser el verdadero comandante en jefe. Desde Éfeso, en donde se estableció de nuevo durante la primavera del 405, Lisandro, bien subvencionado por Ciro, acometió la reconstrucción de una flota (debía alcanzar la cifra de 200 trirremes), sin hacer en principio otra cosa excepto algunos golpes de mano contra ciudades fieles a Atenas. Pero implantó además una punta de ataque en Egina, en donde celebró un encuentro con Agis, y fue sin duda en el curso de esa entrevista cuando se concibió la campaña que sería fatal para Atenas y que consistía en reconquistar los Estrechos (Jen., *Hel.*, II, 1, 13-17; Plut., *Lis.*, 9, 3-4). La flota peloponesia puso entonces rumbo al Helesponto, en donde tomó Lámpsaco; la flota ateniense (180 trirremes), que seguía a fuerza de remos con la esperanza de alcanzar el Helesponto

---

[388] Agis había lanzado un duro ataque contra Atenas a comienzos de ese año, pero la operación fracasó.

[389] Trasilo, uno de los principales autores de la restauración democrática, había sido inculpado por Teramenes; este último, elegido estratego en las anteriores elecciones, había visto cómo su cargo era inmediatamente invalidado y participó en la batalla de las Arginusas sólo como trierarco: hay un ajuste de cuentas entre ambas personas...

antes que Lisandro, llegó tan sólo para conocer la noticia de la caída de Lámpsaco y se dirigió de inmediato hacia la «ría de la cabra» («Aigospotamos», al norte de Sesto), desde donde no tardó en venir a presentar batalla a Lisandro, que la rechazó durante cuatro días seguidos; el recuerdo de Cízico, de las Arginusas y de tantas otras ocasiones en que los atenienses habían demostrado su superioridad táctica le hicieron preferir la sorpresa y la astucia a los riesgos de una batalla en formación. Renunciando a cualquier iniciativa, los atenienses continuaron su estancia en Egospótamos y sacaron sus barcos a la orilla (Jen., *Hel.*, II, 1, 18-24).

Entonces reapareció Alcibíades. Había acudido desde su vecina residencia, y llamó la atención de los estrategos sobre los peligros de su situación: la playa arenosa de Egospótamos era indefendible y la imposibilidad de conseguir aprovisionamientos obligaba a los hombres a merodear por los campos; sería preferible instalarse en Sesto, en donde la flota se hallaría protegida y dispondría de víveres en abundancia; además, si escuchaban sus consejos (y, tal vez, si le entregaban alguna porción del mando), un grupo de príncipes tracios, amigos suyos, irían a atacar el campamento enemigo. Alcibíades vislumbraba aquí una última oportunidad para salir adelante –y esta fue seguramente la razón por la que los estrategos le rogaron secamente que se ocupara de sus asuntos *(Hel.*, II, 1, 25-26; Plut., *Alc.*, 37; Diod., XIII, 105; Corn. Nep., *Alc.*, 8, 3).

Las divergencias entre las fuentes no nos permiten saber cómo se produjo la catástrofe (finales de agosto del 405). Según Diodoro y determinadas alusiones de Lisias y de Isócrates, que inspiran más confianza que Jenofonte, Lisandro habría sorprendido a la flota ateniense cuando se preparaba a ponerse en movimiento (¿contra él? ¿hacia Sesto?) y sólo unos cuantos barcos se encontraban a flote. Constituyó un triunfo fácil para el espartano: la mayor parte de las unidades atenienses cayeron en sus manos; de las diez o veinte que escaparon, unas pocas fueron a llevar la noticia a Atenas, mientras que el resto, con Conón, tomaron el camino del exilio; los combatientes que pudieron, marcharon a refugiarse a Sesto, en donde capitularon unos días más tarde (Diod., XIII, 106; Lisias, XXI, 11; Isócrates, XVIII, 59 s.)[390].

Consciente de que Atenas se hallaba a su merced, Lisandro acabó la operación de cerrar los Estrechos reconquistando Bizancio y Calcedón, y liquidó los últimos residuos del Imperio Ateniense en el Egeo: todas las ciudades se rindieron y fueron confiadas a gobiernos oligárquicos reducidos (las *decarchías),* apoyados por guarniciones peloponesias mandadas por *harmostas* («gobernadores»)[391]. Samos fue la única que resistió[392]. Los

---

[390] Jenofonte, *Hel.*, II, 1, 27 ss., parece más o menos novelado; su relación de la matanza de los prisioneros atenienses no encuentra confirmación en otras fuentes, y únicamente un estratego ateniense parece haber sido ejecutado por el enemigo.

[391] Aunque etimológicamente significa «ajustador», el término *harmostés* designa, en el lenguaje político, a «aquel que asegura el orden».

[392] Los samios enviaron una delegación a Atenas para discutir las medidas a tomar. Fue entonces cuando los atenienses hicieron por los samios lo que jamás habrían hecho por nin-

supervivientes de Mélos fueron restablecidos en su patria, así como los desterrados de Egina y de otros lugares. Fue ya hacia el mes de octubre cuando Lisandro apareció delante de Atenas, que había cerrado dos de sus tres puertos. En efecto, al conocer la nueva de Egospótamos, los atenienses, después de una noche de desesperación, habían tomado la decisión de resistir: era preferible morir que sufrir la misma suerte que ellos habían hecho padecer a tantos vencidos. A decir verdad, si se descartaba la capitulación, no quedaba otra salida sino el hambre y el exterminio. Los peloponesios acampaban ahora ante los muros de la ciudad (Agis había recibido el refuerzo de su colega Pausanias, llegado a la cabeza de un ejército), y las 150 trirremes de Lisandro completaban el bloqueo[393]. Sin embargo, como la escasez había hecho mella en la voluntad de resistencia, la *Ekklesía* ofreció a Agis la entrada de Atenas en la alianza de Esparta a condición de que las fortificaciones no fueran derribadas. Como aquella condición implicaba la esperanza en un resurgimiento, es comprensible que tales propuestas fuesen rechazadas: no habría negociación sin una promesa previa de destrucción de los muros. A su vez, los atenienses votaron un decreto que castigaba con la muerte a quien efectuara esa propuesta. Pero el hambre hacía su labor y los asediados morían en gran número. Teramenes propuso entonces ir en busca de Lisandro para preguntarle qué significaba la exigencia relativa a los muros: ¿quería el enemigo estar en condiciones de reducir a todos los atenienses a la esclavitud, o se trataba simplemente de una garantía militar? Esta demanda de precisiones era legítima –y además permitía a Teramenes alejarse (pues Lisandro se encontraba, parece ser, en Samos), recuperando la iniciativa política a cubierto de las sospechas de su conciudadanos. Es imposible captar las segundas intenciones de Teramenes: ¿esperaba obtener condiciones relativamente mitigadas? ¿O calculaba negociar con Lisandro (rodeado por oligarcas atenienses en el exilio) el establecimiento de un régimen oligárquico? Ignoramos cuanto se tramó durante los tres meses que duró la ausencia de Teramenes. Lo cierto es que regresó con la misma respuesta que Agis ya había dado a los atenienses: que exclusivamente las autoridades de Esparta estaban facultadas para negociar. El lapso de tiempo consumido para tan parca respuesta tenía como indudable objetivo conseguir que el hambre causara en Atenas sus últimos efectos –de modo que la *Ekklesía* no dudó ya en enviar delegados a Esparta, hasta donde se trasladó Teramenes, dotado de plenos poderes.

Los debates se realizaron ante el Congreso de la Confederación peloponesia, en donde corintios y tebanos, los cuales, al igual que en el 421, aparecen como los más hostiles a los atenienses, habrían exigido de entra-

---

guna ciudad aliada en la época de su máximo esplendor, al ofrecerles un tratado de *isopolitéía:* todos los samios serían atenienses y todos los atenienses serían samios. Ya era, evidentemente, demasiado tarde como para que ese liberalismo pudiera dar sus frutos.

[393] Sin duda, disponían de bases en Egina y Salamina, e incluso, tal vez, en las costas del Ática. Lisandro en persona parece haber regresado rápidamente a Asia (Plutarco, *Lis.*, 14, 2), pues quedaba Samos por capturar.

da que no se hiciera trato alguno, sino que Atenas fuera destruida (decisión que los propios atenienses temían). Si Esparta hubiera compartido semejante punto de vista, Atenas estaba perdida. Pero Esparta se opuso a aquella venganza y, aunque sus razones no figuran expuestas en ninguna parte, no es imposible adivinar algunas de ellas.

Desde luego, cabe tomar en consideración la influencia de motivos de carácter moral y religioso: la camaradería de combate en 480-479, la común pertenencia a la Anfictionía délfica, cuyos miembros habían jurado no destruirse entre sí –son elementos que la piedad espartana no podía omitir por completo. Pero nuestra atención debe recaer sobre todo en motivos más pragmáticos. Ahora, cuando el desequilibrio introducido en el mundo griego por el imperialismo ateniense quedaba ya eliminado, no convenía que fuera reemplazado por otro, y a eso habría conducido el deseo de los corintios y de los tebanos –y en provecho de uno y de otro. Las relaciones que unían a los tebanos y a los espartanos y los sentimientos que ambas ciudades se prodigaban son demasiado mal conocidos como para que podamos juzgar la repercusión del factor beocio en las decisiones espartanas; pero la destrucción de Atenas habría ocasionado un exagerado desarrollo de la influencia de Tebas en Grecia central, fenómeno que no podía parecer deseable a los espartanos, cuya influencia se había extendido por esta región y más al norte. En cuanto a los corintios, los sentimientos que les tributaban los espartanos debían de ser moderados: desde luego, Esparta no había olvidado el papel de Corinto en el desencadenamiento de la guerra y el fracaso de la paz de Nicias, mientras que su participación en el esfuerzo de la guerra parece haber sido limitado. Da la impresión de que el poderío y la prosperidad de Corinto habían decaído en el curso de la guerra, y que la destrucción de Atenas habría representado un inmenso provecho para la ciudad del Istmo –provecho que quizá Esparta deseaba tanto menos concederle cuanto que Corinto habría cosechado, gracias al mismo, un aumento de influencia dentro de la Confederación. Y no hay que olvidar, por último, que había en Esparta ciertas personas que, cual Lisandro, estaban resueltas a sustituir el imperialismo de Atenas por un imperialismo espartano[394]; ahora bien, la construcción de ese nuevo imperio no tenía nada que ganar con un resurgimiento de Corinto, ni, por tanto, con la desaparición de Atenas: era preferible conservar una Atenas desarmada, integrada en la Confederación peloponesia (dentro de la cual podría hacer de contrapeso a Corinto), y eventualmente oligárquica[395]. Al salvar a Atenas, los espartanos no podían ignorar que disgustarían a sus más importantes aliados, pero, en aquel

[394] Lisandro no participó en las negociaciones de finales del invierno de 405/4, pero estaba desde luego en contacto con su ciudad y resulta difícil poner en duda la impronta de su influencia personal en el desarrollo de tales negociaciones.

[395] El problema del régimen ateniense, es decir, la supresión de la democracia, no parece haber sido planteado en aquellas negociaciones. Pero es verdad que el mismo atormentaba el pensamiento de Teramenes y de los exiliados atenienses, así como el de algunos espartanos, entre los cuales estaba Lisandro, que en aquellas fechas había establecido gobiernos oligárquicos extremos en todas las ciudades.

momento, dicha conducta les pareció la más sensata. Teramenes y sus colegas fueron enviados de vuelta a Atenas, para transmitir un «lacónico» mensaje: «Las autoridades de los lacedemonios han tomado las siguientes decisiones: si destruís el Pireo[396] y los Largos Muros, y si evacuáis todas las ciudades, contentándoos con vuestro territorio propio, con tales condiciones podréis tener la paz, si así lo queréis; igualmente, si volvéis a admitir a los exiliados[397]; por lo que respecta al número de vuestras naves, haréis lo que se decida sobre el propio terreno.»

Cuando Teramenes regresó a Atenas (marzo del 404), la situación era tan desesperada que muy pocas voces se elevaron contra la capitulación; la paz fue votada de inmediato y las fortificaciones fueron ocupadas por Agis. Lisandro acudió desde Samos (que aún no había cedido) para regular el problema de las embarcaciones: dejó 12 trirremes a los atenienses; el resto fue entregado a los espartanos. La destrucción de las fortificaciones se llevó a cabo sin pérdida de tiempo, «al son de las flautas y en medio de un exaltado entusiasmo», escribe Jenofonte –entusiasmo que difícilmente cabe imaginar que sería general.

Es probable que el tratado conociese una redacción más desarrollada que el esquema traído desde Esparta por Teramenes, puesto que ciertos textos aluden a una claúsula, al menos, que no figura en dicho esquema: la entrada de Atenas en la alianza de Esparta (sobre la paz, véase Plut., *Lis.*, 14; Jen., *Hel.*, II, 2, 20-23; Diod., XIII, 107, 4; Andócides, *Paz*, 11-12).

La guerra del Peloponeso terminaba así, veintisiete años después de su inicio, mediante la liquidación de la talasocracia de Atenas y su reducción al rango de miembro de la Confederación peloponesia. Ése era el desenlace militar y político del conflicto: sus consecuencias económicas, sociales, y sobre todo morales, serían todavía más graves, y las últimas convulsiones que experimentaría la ciudad iban a demostrarlo sin tardanza.

V.–LAS ÚLTIMAS CONVULSIONES ATENIENSES: LA TIRANÍA DE LOS «TREINTA» Y LA SEGUNDA RESTAURACIÓN DE LA DEMOCRACIA (404-403)[398]

Jenofonte expresa la opinión de una tendencia cuando escribe que la destrucción de los Largos Muros constituyó la «aurora de la libertad».

---

[396] Debe entenderse: «las fortificaciones del Pireo».

[397] Esta última cláusula, claramente añadida a solicitud de los interesados, es la única que, al convertir a los espartanos en protectores de los oligarcas exiliados, plantea de forma indirecta el problema del régimen.

[398] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 12, y de los trabajos sobre Teramenes y sobre las *heterías* citados en la nota 363, y sobre Lisandro en la nota 386, véase: P. Cloché, *La restauration démocratique à Athènes en 403 av. J.-C.*, París, 1915; Th. Lenschau, *s.v.* Triakonta, *PW*, VI A 2, 1937, coll. 2355 ss.; A. Fuks, *The ancestral constitution*, Londres, 1953; S. Usher, Xenophon, «Critias and Theramenes», *J.H.S.*, LXXXVIII, 1968, pp. 128 ss.; P. Salmon, «L'établissement des Trente à Athènes», *A.C.*, XXXVIII, 1969, pp. 497 ss.; C. D. Hamilton, art. cit., *supra*, nota 386; G. A. Lehmann, «Die revolutionäre Machtergreifung der «Dreissig» und die staatliche Teilung Attikas», *Antike und Universalgeschichte, Festschrift H.E. Stier*, Münster, 1972, pp. 201 ss.; A. Lintott, *op. cit., supra*, nota 363; P. Krentz, *The Thirty at Athens*, Ithaca, 1982; D. Whitehead,

Dicha «libertad» raramente podía ser saboreada por otros que no fueran los vencidos en la crisis del 411. Aquellas personas habían condenado a la democracia por doctrinarismo o por interés, y el restablecimiento de la democracia en el 410 no había hecho sino confirmar su hostilidad hacia un régimen que les ofrecía, como único privilegio, la continuación de sus sacrificios. El uso dado por el *demos* a su recuperada soberanía entre los años 410 y 405 no había contribuido a reconciliarlos: las negativas lanzadas a las propuestas espartanas después de Cízico y después de las Arginusas; la demagogia política y financiera de Cleofonte y de sus semejantes; la sospecha frente a quienes, mucho o poco, se habían comprometido en 411, y a los que el pueblo tendía a considerar como miembros de un complot permanente contra su poder; las secuelas del cisma que había enfrentado a la flota con la ciudad; la inquietante crisis de histeria que había engendrado el proceso de las Arginusas; la resistencia heroica, pero poco razonable, decretada después de Egospótamos –todo eso no podía más que aglutinar la formación de una coalición confusa contra un régimen que había dado demasiados signos de desequilibrio antes de precipitar a la ciudad a una catástrofe sin precedentes. Aquella democracia centenaria, confirmada por su resistencia ante los bárbaros y exaltada por su hegemonía, antes de que su imperialismo la desnaturalizase al hacer que su poder y su riqueza descansaran sobre la «tiranía» no desmentida, ¿no era, semejante democracia, un régimen condenable? Y además, ¿no estaba inapelablemente condenada desde ahora, después de que este problema, planteado ya en el 411/0, hubiese recibido entonces una respuesta provisionalmente negativa? En el 404, esta condena agruparía a un conjunto de personas que no se hallaban mucho más unidos que en el 411 por un ideal o una doctrina comunes. A la especie poco numerosa de aquellos que, durante un siglo, habían condenado el poder del demos en nombre de una ética aristocrática que, a cada generación, se había convertido en más caduca, se unían aquellos otros, tampoco muy numerosos, a quienes el trasiego de ideas les había emancipado del respeto a las tradiciones[399], y aquellos a quienes la miseria de los tiempos había aquejado de desilusión respecto a un régimen al que antaño sirvieron lealmente, y sus padres antes que ellos. Sin embargo, la democracia (o, al menos su evolución a partir del 478) había sido impulsada por la flota, por los Largos Muros que aseguraban la utilización sin obstáculos de aquella flota y por el Imperio edificado merced a la misma: pero el Imperio se había derrumbado, los Largos Muros estaban en manos de los demoledores y la flota –más valía no hablar de ella, Puesto que aquella «infraestructura» del régimen ya no existía, ¿se podía y se debía conservar el régimen, o, según algunos, no era ésta la ocasión soñada para deshacerse de él? La paz había impuesto a los atenienses «contentarse con su territorio propio»: en el

---

«Sparta and the Thirty tyrants», *Anc. Soc.*, XIII-XIV, 1982-1983, pp. 105 ss.; H.J. Gehrke, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v. Ch.*, Munich, 1985.

[399] *Infra*, p. 494.

futuro, ¿no tenían la palabra los terratenientes, esos hoplitas que habían acogido favorablemente la «constitución de los Cinco Mil»? Ahora bien, si esta constitución había fracasado en el 411/0, ¿no fue porque la ocupación del territorio convertía entonces a los hoplitas en elementos inútiles e ineficaces, mientras que el mar, todavía abierto, dejaba la decisión en manos de la flota y de sus tripulaciones? En el 404, la situación se había invertido: la flota estaba aniquilada, el mar cerrado, las tripulaciones eran inútiles –pero el territorio estaba liberado, con lo que se restituía su preponderancia a los hacendados. Muchos de estos últimos debieron de estimar que las instituciones existentes ya no estaban adaptadas a las condiciones creadas por una minoría de reaccionarios, decididos, esta vez, a no fallar su golpe.

Esa minoría no era mucho más coherente en 404 que en el 411. Teramenes, después de haber conocido el vaivén de las olas se veía de nuevo elevado a un primer plano gracias a la paz y estaba dispuesto a reanudar su proyecto de una constitución «moderada», que reservaría la plenitud de derechos a los propietarios, y sin duda había sido escuchado por un alto número de personas a quienes la guerra había arruinado; en cambio, el pueblo llano, cuyo porvenir aparecía oscuro, no podía dejar de ver en él a un oligarca. Nadie sabe a dónde habrían conducido las ideas de Teramenes si no hubiera sido sobrepasado «a su derecha» por un grupo de extremistas. Estos últimos, a quienes su fracaso del 411 había proyectado hacia el exilio y la traición, habían regresado con la impedimenta de Lisandro. Es difícil describir cuáles eran las ideas de esa gente (que, en definitiva, no conocemos bien), pero, en la coyuntura que los contempla volviendo a su país, parece natural que el odio, el rencor y el ansia de un poder sin control hayan hecho las veces de doctrina. Su jefe de filas, Critias, recuerda a un Alcibíades sin genio: aristócrata de alta condición, intelectual brillante y estéril a la vez, más imbuido del relativismo de los sofistas[400] que de las ideas de Sócrates, de quien había sido discípulo, con una falta de moral que le liberaba de cualquier escrúpulo y con una crueldad que le incitaba a todo tipo de violencia, este nihilista es testimonio del grado de descomposición que había alcanzado el civismo ateniense en determinados círculos. Ante la imagen de un Critias, Cleofonte adquiere una dimensión de hombre virtuoso y Teramenes la de un soñador. En las circunstancias del momento, la iniciativa iba a corresponder, fatalmente, a ese pequeño grupo siempre dispuesto a todo y que gozaba del reconocimiento de Lisandro. Pero no era cosa de descubrir el juego de buenas a primeras: la operación comenzaría en la sombra –y a cubierto de la autoridad de Teramenes, quien, por error u oportunismo, aceptó esa alianza equívoca[401].

---

[400] *Infra*, p. 447.

[401] ¿Había dado el propio Teramenes garantías a los espartanos y recibido de ellos alguna promesa? Las divergencias de los autores modernos al respecto no hacen sino reflejar las contradicciones de las tradiciones antiguas. Hay, al menos, un contemporáneo, Lisias (*contra Eratóstenes*, 68 ss.), que le acusa abiertamente, y el silencio que sobre ello guarda Jenofonte podría ser elocuente...

El tratado de paz no estipulaba nada respecto al régimen político de Atenas. Pero los atenienses habían tenido que adscribirse a la Confederación peloponesia y sabemos que los espartanos reconocían a sus aliados «ser autónomos y gobernarse conforme a las leyes de sus antepasados» (*cf.* Tucíd., V, 77, 5; 79, 1): Atenas podía conservar, por tanto, su *patrios politeia.* Sin embargo, la noción de «constitución de los antepasados» era lo suficientemente vaga como para que se pudiese someter a discusión, y, si los demócratas podían argüir que tres generaciones de democracia eran la respuesta a aquella definición, sus adversarios mantenían que se trataba de algo todavía más antiguo: ya en el 411, se había realizado una investigación sobre las leyes de Clístenes, «en la creencia de que su constitución no era verdaderamente democrática». La claúsula relativa a la *patrios politeia* podía abrir la puerta a una revisión reaccionaria de las instituciones. ¿Pero hasta qué punto reaccionaria? –he aquí un problema que la alianza entre Teramenes y Critias no permitía zanjar por adelantado... (Aristót., *Ath. Pol.,* 34, 3). De todos modos, primero había que derribar la democracia.

Las *heterías* oligárquicas pusieron en ello su empeño, así como una especie de comité de cinco «éforos» (¡aquello sí que era ser laconófilo!) que habían creado en secreto. Pero el complot fue denunciado de inmediato. Conscientes de que no alcanzarían nada sin recibir ayuda del exterior, los conjurados hicieron un llamamiento a Lisandro, el cual, después de acabar con Samos, regresó a Atenas hacia finales de abril. En presencia del espartiata, un tal Dracóntides propuso a la *Ekklesía* la designación de una Comisión constituyente de treinta miembros. Pese al apoyo dado por Teramenes a ese proyecto[402], se produjo un considerable tumulto, y Lisandro tuvo que intervenir: la destrucción de las fortificaciones, hizo observar, no había terminado en el plazo previsto; así pues, el tratado se había transgredido y los espartanos tenían derecho a volver a plantearse el destino de los vencidos, que sólo podrían escapar a su suerte votando aquel decreto. Al comprender que Lisandro les entregaba a los oligarcas, quienes se oponían se retiraron o se abstuvieron, y el decreto fue votado: los Treinta fueron designados a razón de diez escogidos por Teramenes, diez por el Comité de los «éforos» y diez elegidos (¿cómo?) por los concurrentes. Después de aquella hábil jugada[403], Lisandro volvió a Esparta. Se ha querido establecer una relación entre los Treinta y las *decarchías* establecidas en otros lugares por Lisandro: pero su designación revela un compromiso entre Teramenes y Critias y permite presagiar, por tanto, las luchas entre tendencias.

El hecho de que los Treinta fuesen una Comisión legislativa constituía ya una primera causa de desacuerdo entre ellos, pues si Teramenes y sus

---

[402] ¿Desde el principio? Diodoro, XIV, 3, 6-7, nos describe las reticencias del ateniense a la operación: quizá sólo la admitió después de la intervención de Lisandro... El episodio no constituye sino un equívoco más sobre el comportamiento de este habilidoso hombre.

[403] Tan sólo Lisias, *loc. cit.*, nos indica el escenario del golpe de Estado. La lista de los Treinta figura en Jenofonte, *Hel.,* II, 3, 2 (pasaje interpolado).

amigos pretendían reanudar sus proyectos de 411/0, el grupo de Critias no pensaba más que en saciar sus rencores. Para proporcionarse una cobertura legal, se arreglaron a fin de que todas las funciones públicas (*Boulé* y magistraturas) fueran ocupadas por gentes de su bando; por otra parte, el Pireo, en donde la opinión democrática estaba aún más arraigada que en Atenas, fue confiado a una Comisión especial de diez miembros dirigida por Cármides. Como esa medida no era suficiente para que toda oposición quedase apagada, ni para que los afines a Teramenes acallasen sus vacilaciones ante el terrorismo de los extremistas, estos últimos solicitaron a Esparta el envío de una guarnición: 700 hombres, a las órdenes de un harmosta, vinieron a acampar al pie de la Acrópolis. Seguros, en lo sucesivo, de sus andanzas, las gentes de Critias pudieron desencadenar las proscripciones. Éstas, que en principio sólo habían alcanzado a los sicofantas o a los demagogos, cuya suerte no amenazaba con sublevar a la opinión[404], se generalizaron: se trataba de eliminar a todos aquellos que podrían erigirse en dirigentes de una resistencia democrática, pero también de ajustar viejas cuentas; y, como escaseaba el dinero para pagar a los miembros de la guarnición, atacaron también a ricos metecos, al objeto de confiscar su fortuna.

Tales excesos resolvieron a muchos ciudadanos a huir: Trasíbulo fue uno de los primeros. Es digno de señalar que aquellos exiliados encontraron refugio entre los aliados de Esparta (en Tebas, en Mégara, etc.), y más admirable aún que estas ciudades, pese a las órdenes llegadas desde Esparta, se negaron a aplicar la extradición. Por otro lado, Teramenes, que percibía cómo el terror comprometía sus proyectos, reclamó la designación de algunos ciudadanos eficientes que debían servir de base a su régimen «moderado». Su autoridad era aún lo suficientemente grande para que Critias aceptara trazar la lista no de los Cinco Mil que reclamaba Teramenes, sino de 3.000 ciudadanos a quienes, además designó personalmente. Tres mil eran aún demasiados para Critias, que aspiraba al poder absoluto, y compensó esta semiconcesión a Teramenes ordenando desarmar a todos los demás atenienses –pero aún: privando de toda garantía legal a quienes no formaban parte de los Tres Mil. La aparente concesión a Teramenes culminaba colocando fuera de la ley a la mayoría del cuerpo cívico y con la agravación del terror. En realidad, suponía la ruptura entre ambos hombres y Critias decidió deshacerse de este colega en el que venía a ver a su más peligroso adversario. Acusado ante la *Boulé* de ser traidor a la causa (su pasado no había demostrado con qué facilidad cambiaba de bando, como un coturno que calza, indistintamente, el pie izquierdo o el derecho...), Teramenes se defendió con bastante habilidad y dignidad para ser aplaudido. Sabiéndose perdido si Teramenes era absuelto, Critias hizo que los Treinta decidiesen que el nombre de su adversario sería tachado de la lista de los Tres Mil, y quedaría, por tanto,

[404] Cleofonte había sido una de las primeras víctimas de los oligarcas, condenado y ejecutado fechas antes del cierre de la paz.

fuera de la ley. Arrancado del mismo altar junto al que se había refugiado sin que nadie se atreviese a moverse, Teramenes terminó su carrera de político marrullero, pero al final valiente, bebiendo la cicuta a la salud de Critias (Jen., *Hel.*, II, 3, 11 ss.).

Fuera de Atenas, sin embargo, el viento se volvía contra los Treinta. Los horrores narrados por los refugiados apiadaban incluso a quienes habían sido peores enemigos de Atenas. Por lo demás, los cálculos seguían su curso: en Tebas, ciudad en donde la negativa espartana a destruir Atenas había hecho nacer una corriente laconófoba, algunas personas sopesaban las ventajas de una democracia ateniense restaurada con el apoyo beocio. En la propia Esparta, la influencia de Lisandro iba en descenso. El vencedor había vuelto al mar en el verano del 404 para proseguir en Tracia la edificación del imperio con el que proyectaba sustituir al que había derribado[405] –pero las operaciones de esta naturaleza indisponían siempre a un alto porcentaje de espartanos, pues con ello se corría el peligro de perder de vista los problemas peloponesios, así como de favorecer el surgimiento de personajes demasiado poderosos: lo que antaño se había alegado contra Pausanias podía aducirse, ahora, contra Lisandro. Además, el «imperio» de Lisandro era aún más opresivo que el de los atenienses: ¿había sido para llegar a esa meta por lo que se había desplegado, veintiocho años antes, la bandera de las libertades helénicas? En definitiva, parece que junto a los dos reyes, a quienes Lisandro hacía sombra, los éforos electos para el 404/3 estaban poco decididos a continuar con la experiencia oligárquica ateniense, pues no resultaba fácil apreciar qué beneficio se desprendería de ello para nadie. Pero fue desde Tebas, ciudad en la que se hallaba refugiado Trasíbulo, desde donde la operación se puso en marcha.

En otoño, Trasíbulo vino con 700 hombres a apoderarse de File, situada en los contrafuertes meridionales del Parnes, y el mal tiempo impidió a los Treinta desalojarlos. Cuando los hombres de File, cuyos efectivos crecieron de día en día, fueron un millar, marcharon contra el Pireo: los oligarcar habían acumulado allí a una muchedumbre de ciudadanos privados de sus derechos y las posibilidades de un golpe de mano eran superiores que en Atenas. Pero como el número todavía estaba a favor de los oligarcas, los demócratas se establecieron en Muniquia, en donde se entabló la pelea: Trasíbulo ganó esta batalla callejera en la que perdieron la vida Critias y Cármides. El desencanto y la disensión hicieron presa en los Tres Mil, quienes no obstante se pusieron de acuerdo para deponer a los Treinta (que se refugiaron en Eleusis) y reemplazarlos por un nuevo Comité de diez miembros (diciembre del 404). Comenzó así la guerrilla entre Atenas y el Pireo.

Mientras que los oligarcas no veían más tabla de salvación que Esparta, estallaron las diferencias entre los espartanos: en efecto, Lisandro

---

[405] Fue durante estas operaciones cuando Alcibíades debió escapar al Quersoneso: se refugió junto a Farnabazo, que se dejó convencer para asesinarlo.

logró aún ser enviado a Eleusis, desde donde contaba con reducir al Pireo. Pero apenas había dado media vuelta cuando Pausanias persuadió a los éforos del peligro que encerraba la política de Lisandro; así pues, enviaron a su vez al rey espartano al frente de un ejército aliado –(comienzos del verano del 403). Sólo los corintios y los beocios se negaron a formar en la expedición: puesto que Esparta había rehusado destruir Atenas, ninguno de estos dos estados deseaba que la ciudad vencida cayese ahora bajo la autoridad excesivamente estricta de los lacedemonios, ya fuera la de Lisandro o la de Pausanias. Las fisuras que atravesaban el campo de los vencedores, e incluso el de los propios espartanos, iban a salvar a la democracia ateniense.

Deseoso, principalmente, de arruinar la autoridad de Lisandro, Pausanias se había inclinado a favorecer en secreto a las gentes del Pireo. Y aunque no cesó de combatir a estos demócratas, que le obligaron a consumir más energías de las que calculaba, negoció con ambos bandos y acabó por hacer viable un compromiso. Se proclamó una amnistía general, de la que solamente quedaron excluidos los supervivientes de los Treinta y los Diez del Pireo, así como el colegio de los Once[406]; los irreductibles serían libres de ir a instalarse en Eleusis, un lugar que los Treinta habían transformado en una ciudad independiente[407]. Las gentes del Pireo alcanzaron Atenas después de la marcha de los peloponesios. Una vez celebrado un sacrificio solemmne, Trasíbulo exhortó a la ciudad a la concordia y las instituciones democráticas fueron restauradas (Jen., *Hel.*, II, 4).

Se había pasado una página de la historia, cuyas últimas líneas fueron sangrientas[408]. Aquel sombrío «fin de siglo» afectaba al mundo griego por entero, pues, políticamente hablando, constituía un campo en ruinas. Del prestigioso edificio del Imperio Ateniense no quedaba ni un solo vestigio, pero el triunfo de quienes lo habían destruido parece, de entrada, dudoso: al perder la partida ante los muros del Pireo, Lisandro veía diluirse su sueño de una talasocracia espartana, y el nuevo curso que acabará tomando la política egea de su ciudad no la conducirá a un incremento de su prestigio y grandeza. La Confederación peloponesia, que a lo largo de todo el siglo ha dado muestras de un equilibrio precario, es más frágil que nunca y el mal humor de los tebanos y de los corintios, que ya les conduce a mirar con mejores ojos hacia Atenas que hacia Esparta, permite presentir cuáles serán las constelaciones políticas en un futuro próximo. Por último, en la propia Esparta, más profundamente herida de lo que nos deja ver el secreto con que se rodea, imperan las discrepancias en cuanto a la conducta seguida después de la caída de Atenas: nada más regresar a su patria después de reconciliar a los atenienses, Pausanias fue acusado

---

[406] Son los magistrados encargados de la cárcel y de la ejecución de las penas capitales.

[407] Esta secesión de Eleusis duraría hasta 401/0.

[408] Solamente en el caso de Atenas, a los innumerables muertos de las últimas campañas (las más mortales de toda la guerra) y a las víctimas del hambre durante el bloqueo hay que añadir las víctimas ocasionadas por los Treinta (entre 1.500 y 2.500, según fuentes divergentes): la ciudad estaba exangüe...

por su colega Agis y sólo de milagro escapó a una condena. El porvenir de los vencedores, divididos entre ellos mismos, se iniciaba bajo enojosos augurios.

En cuanto a Atenas, políticamente venida a menos, materialmente arruinada, moralmente humillada, y en donde la desesperación y el odio acababan de tocar fondo, nos gustaría poder analizar su estado de ánimo. ¿De qué estaba hecha aquella concordia que anunciaban Trasíbulo y sus amigos? Indudablemente, de una fe sincera en la democracia, pero de una fe cuyo principal ingrediente debió ser, en muchos casos, antes la razón que el entusiasmo: Trasíbulo en persona no pertenecía al «ala izquierda» de los demócratas, y seguramente pensaba, con otros muchos, que la democracia (por parodiar una fórmula de otra época) «seguía siendo el régimen que menos dividía» a los atenienses. Para otros, debió significar una resignación más o menos teñida de amargura, y si la amnistía impidió los ajustes de cuentas, los rencores todavía duraron un largo número de años. El recuerdo de las convulsiones de 411 y de 404/3 contribuyó, desde luego, a convencer a los atenienses de no volver a tocar sus instituciones[409]: no por eso cabría decir que las heridas causadas durante estos años habían cicatrizado rápidamente; fueron demasiado profundas, y el propio espíritu cívico quedó incurablemente afectado.

Si queremos saber, finalmente, qué Estado había conseguido obtener una neta ventaja con la guerra, solamente se divisa uno: el Imperio Persa, puesto que las discordias helénicas le habían restituido parcialmente sus oposiciones anteriores al año 479 –con una diferencia, sin embargo, y es que los persas no vuelven a participar en los asuntos griegos como el coloso guerrero y conquistador que fueran antaño, sino como árbitros que se valen de su oro y de su diplomacia. Es decir, que su nueva intervención –ya lo hemos visto a partir del 412– ya no va a suscitar el ardor del combate por la libertad, sino la rivalidad por los subsidios. No representa sino un factor más de descomposición del espíritu político griego.

[409] Ahora se reemprendió, hasta llevarla a término, la codificación de las leyes, iniciada en el 410 *(supra,* p. 342).

LIBRO SEGUNDO

LA CIVILIZACIÓN GRIEGA EN EL SIGLO V

INTERLUDIO: DE LOS ACONTECIMIENTOS A LA CIVILIZACIÓN

Al pasar de los «acontecimientos» a la «civilización», ¿qué trámites seguiremos? –cuál será nuestro método, si se prefiere, pues el sentido es el mismo: *methodos* es «persecución», como *historíe* es «investigación», y el «método histórico», ese pleonasmo, se halla más cerca del arte de un detective que de las ciencias exactas. Pero perseguir y captar el pasado, investigar sobre él, sólo constituye la mitad de la tarea. Heródoto definía su obra como una *historíes apodeixis,* un «informe crítico de investigación», fórmula que podrá seguir definiendo toda obra de un historiador. Ahora bien, tanto la investigación-*historíe* como la exposición-*apodeixis* revisten caracteres y tropiezan con dificultades muy distintas según se trate de narrar acontecimientos o de trazar el «cuadro» de una civilización.

Al ordenar los acontecimientos, y hasta donde se deje dominar, la cronología es la divinidad más amada entre todas por el historiador, la única que permite iniciarse (no sin ilusiones) en los misterios de las casualidades. De esta manera la cronología, así como las diversas sucesiones a las que el historiador intenta reducir los acontecimientos, le proporcionan series lineales a lo largo de las cuales su mente, curtida en la racionalidad de los tiempos del reloj y del calendario, se mueve con destreza, esforzándose a un tiempo en establecer continuidades y descubrir entrecruzamientos. Si añadimos que el discurso, único instrumento de que dispone el historiador para hacer la *apodeixis* de su *historíe*[410], es también, por esencia, lineal, resulta sencillo comprender que la historia de los acontecimientos constituya la infancia del arte del historiador, aquella etapa mediante la cual ese arte dio sus primeros pasos –y asimismo, la que debe seguir siendo la historia fundamental, puesto que, sin la misma, no podría existir orden, ni por tanto inteligibilidad. A semejanza de los antiguos, ya hemos pagado nuestro tributo a esa historia. Pero si el hombre vive en los acontecimientos, vive todavía más fuera de ellos. Sembrar, cosechar, vender, comprar, casarse, procrear, construir, sacrificar, pensar (o no pensar), fabricar calzado o escribir tragedias, administrar o juzgar –todos esos

[410] Los documentos figurados exigen, por definición, el comentario del discurso escrito, al que se limitan a ilustrar de forma concreta, y secundaria.

actos, individuales o colectivos, de la vida cotidiana, no constituyen ni «acontecimientos» en sí mismos ni son, por lo general, promotores de acontecimientos, aunque es verdad que los acontecimientos les afectan de manera continua. Sin el conocimiento de esa completa trama, nuestra visión de la historia al verse privada de cuanto constituía la sustancia más real de la vida, se reduciría a lo que hemos estado analizando hasta ahora: a conflictos entre estados y, dentro de estos estados, a algunas transformaciones o colvusiones que tienen valor de acontecimientos. También hemos tomado en consideración una serie de factores sociales, económicos o religiosos cuya importancia se impone a nuestra mentalidad moderna, pero a los que nuestros antiguos informantes sólo llegaron a prestar una indiferente atención. Por meritorio que fuese el nivel de la historiografía antigua, debemos ir más lejos.

La operación entraña sus riesgos. Una civilización constituye un todo orgánico. Hay algunas que, a pesar de su indudable importancia (pensemos en el caso de los persas), continúan siendo lo bastante mal conocidas para que debamos resignarnos a no iluminar sino algunas caras. En el caso de Grecia, durante el siglo V, no existe ni una sola de las varias facetas de la civilización del período que no nos remita algo de luz. ¿Dónde residen esos peligros que nos acechan? El primero es inherente al tiempo, el segundo al espacio. En cuanto al tercero, no es sino resultado de las dificultades que los dos anteriores crean a ese instrumento inadecuado que es el lenguaje: es, pues, un riesgo de orden formal.

Una civilización constituye un todo, pero que no cesa de transformarse –y el período que nos ocupa cubre más de un siglo, e incluye a Píndaro y a Euriclídes, a Hecateo y a Tucídides, al templo de Egina y el Erecteion, y así sucesivamente. Si la historia política, de Clístenes hasta el día siguiente a Egospótamos, nos autoriza a enfocar el siglo con una sola ojeada (aun cuando tales límites *atenienses* son arbitrarios por varios motivos), es también evidente que no resulta posible tratar la civilización de esta época como un bloque. La cronología es el elemento rector de los acontecimientos, pero también de las civilizaciones –aunque, en uno u otro caso, el tiempo ya no es el mismo. La linealidad ideal es ese hilo, que siempre mantiene la misma tensión y a lo largo del cual el historiador coloca unas señales a las que pretende conceder un valor absoluto, ese tiempo abstracto e irreversible no posee sino un valor muy relativo cuando atañe a la evolución de los hechos culturales. Hemos hablado de la «trama» de la vida cotidiana, pero la imagen era incorrecta, al ser estática. Imagen por imagen, más vale escoger una dinámica: digamos que a las civilizaciones les ocurre como a los ríos, que no toda va a parar al mar y que están compuestas por una infinidad de hilillos, unos lentos, otros rápidos, unos regulares, otros que presentan turbulencia y retrocesos, mientras que hay ángulos muertos habitados por aguas estancadas en donde los residuos acaban por pudrirse. Pero tampoco esta imagen es perfecta, puesto que en aquellas circunstancias en que el hidrólogo se halla en condiciones de analizar experimentalmente la multiplicidad de fenómenos, que se resumen en un promedio, el historiador seguirá fracasando

ante la irracionalidad de los tiempos que rigen la vida y el espíritu. Entre los dos lindes que nos vienen fijados, se desarrollan el tiempo de la sociedad y el de las instituciones, el de la religión y el de la economía, el de los poetas y el de los artistas; ninguno de estos tiempos es homogéneo ni regular, pues cada caso representa la suma de una infinidad de tiempos subjetivos, y ninguno de ellos puede reducirse a los demás, ni, todos juntos, al tiempo histórico mensurable cuyo ritmo viene marcado por los años. Este último tan sólo puede servir aquí de sistema referencial, cuando algunos hechos culturales bien circunscritos (la representación de la *Orestíada* o el comienzo de las obras de construcción del Partenón: acontecimientos culturales) son susceptibles de recibir una datación precisa; en tales casos, la cronología absoluta nos suministrará, eventualmente, unos principios de explicación, en la medida en que permite determinar situaciones coyunturales: nadie puede comentar las *Euménides* sin evocar los acontecimientos políticos contemporáneos. Pero sabemos, en cambio, que nadie ha podido nunca establecer cuál de las dos *Electras,* la de Sófocles o la de Eurípides, es anterior a la otra: suponiendo que sean más o menos contemporáneas, estas dos obras pertenecen a dos épocas de la conciencia griega –y la distancia que las separa de su hermana mayor creada por Esquilo, las *Coéforas*, no es la misma, aunque tal vez quepa medirla por el mismo número de años... Eurípides entrega a Electra por mujer a un pobre campesino, y los pocos trazos que describen este matrimonio rural podrían pasar por intemporales: en realidad, es la vida rural la que resulta intemporal, como lo es, para la mayoría, la vida religiosa. El tiempo de las labores y los días, al igual que el tiempo del culto, no tiene nada que ver con los anteriores. Es inútil multiplicar los ejemplos de esta *poliritmia.* Una comunidad no forma, en ningún momento de su historia, un conjunto idealmente coherente, sino un grupo sumergido, por la diversidad de tiempo que simultáneamente vive, en contradicciones más o menos profundas. Por un procedimiento simplificador, hablamos de instinto de conservación y de espíritu innovador. Ya se trate de organización política y social, de pensamiento religioso o de práctica cultural, de arte o de literatura, estas dos tendencias contrarias luchaban continuamente entre sí, y, según las circunstancias o las personalidades que entraban en acción, cada una se iba apuntando un tanto, acelerando, moderando la marcha, inmovilizando o incluso haciendo retroceder tal o cual hilo de la madeja. Las cosas aún se complicaban –como sucede siempre– por el hecho de que estas dos tendencias residían a menudo en el interior de las mismas personas, manifestándose para temas distintos. Innovador en materia política, el *demos* ateniense practicaba un conservadurismo timorato en materia religiosa, mientras que, inversamente, las «luces» se abrían paso en la mente de aquellos a quienes sus intereses llevaban a encomendarse con gusto al conservadurismo social. Verdades triviales, palabras ociosas: sin embargo, convenía recordarlas.

El espacio viene aquí a complicar las cosas. No pretendemos describir la civilización de un solo lugar (aun cuando, en esta época, Atenas se lleva necesariamente la parte del león), sino del mundo griego entero. La

homogeneidad de la civilización griega, fundada sobre la comunidad de lengua, de dioses y de concepciones políticas (*cf.* Heród. VIII, 144), más allá de las diversidades dialectales, de las variaciones en los panteones y de las diferencias de regímenes políticos, hacía que un griego de Crimea que visitaba Atenas no se sintiera ni más ni menos extraño que un ateniense que visitaba Marsella: ni más ni menos, pues, claro está, Pantícapea no era Atenas, ni Atenas Marsella. Pero, para un griego que efectuase dicho desplazamiento hacia el 403, la relación de cuanto le era familiar y lo que no le era no habría sido la misma que para un griego que hubiera hecho el viaje hacia el 510. Por una y otra parte, habían cambiado necesariamente muchas cosas, pero no siempre las mismas, ni siempre en las mismas proporciones. Diversidad de tiempos de evolución en un mismo lugar, pero no necesariamente la misma diversidad en todos los lugares. Era una trivialidad en pleno siglo V el confrontar el gusto por el cambio que animaba a los atenienses (y acabamos ahora de señalar, de modo sumario, su carácter relativo) con el conservadurismo en que se solazaba alguna que otra ciudad. Pero si el espíritu de empresa e innovador de Atenas es aquel cuyos efectos mejor apreciamos, ¿qué sabemos de las restantes formas? Haría falta contar con una serie de textos mucho mayor que aquella de que jamás dispondremos. Llegamos a advertir sin problemas el carácter aparentemente inmutable de las instituciones y de las costumbres oficiales de los espartanos, pero eso no nos impide adivinar que aquella fachada austera disimulaba la existencia de transformaciones económicas y de tensiones sociales que los interesados pretendían que nadie conociese: es el caso extremo de una ciudad que oculta su evolución. Sin embargo, así como Atenas no era la única ciudad que se ponía en cabeza, tampoco Esparta era la única ciudad conservadora, si es verdad que las otras no pregonaban ese pseudoinmovilismo: ¿pero cuáles eran las otras? ¿Qué conocemos nosotros de la civilización corintia, de la civilización tebana y de su evolución en el curso del siglo V? En numerosos casos, después de algunas alusiones textuales de las que es raro que cubran un período de cierta duración, sólo la documentación arqueológica nos proviene de series continuas y duraderas –en los yacimientos excavados y allí en donde los niveles que corresponden a nuestra época han sido encontrados. Documentación preciosa:incluso para aquellos aspectos sobre los que versan mayor número de textos, la información arqueológica nos habla de cuestiones sobre las que los textos omiten hablarnos; cuando es abundante, permite diseñar evoluciones estilísticas, el medio ambiente de la geografía económica, las corrientes comerciales; cuando cualitativamente está bien diferenciada, permite detallar la oferta y la demanda, descubrir la diversidad de necesidades y, a través de tales necesidades, su nacimiento, su desarrollo y su desaparición, de adivinar las realidades sociales. Ya hemos señalado anteriormente que tan sólo la arqueología permitía afirmar que Marsella conoció una decadencia en el siglo V, y explicar el por qué. Pero esa misma documentación no permite saber lo que pensaban los masaliotas. Sin textos, la documentación arqueológica seguirá siempre siendo una muda analfabeta a la que es pre-

ciso hacer hablar por señas: es cierto que vamos entendiéndolos cada vez mejor, sin que seamos por ello capaces de hacer historia a partir solamente de tales señas. Es natural que se diga que la historiografía antigua no permite por sí sola más que construir un esqueleto de historia; pero la arqueología por sí sola no permite más que bosquejar un fantasma de historia. Por desgracia, sólo en raras ocasiones resulta posible aunarlas. En resumen, excepto en Atenas y algunos lugares privilegiados, el río de que hablamos se pierde muy a menudo entre la arena, o se reduce a unos cuantos hilillos, ligeros, cuando no a unos pocos charcos. Y esto debe bastar para precaver al historiador de la tentación de las generalizaciones simplificadoras.

Ante estas múltiples dificultades, que afectan a la naturaleza de las cosas, nos queda por elegir un campo de acción, situación que no cabe justificar con ningún método satisfactorio. Frente a una materia inmensa e inestable, estamos condenados a la búsqueda de un remedio para salir del paso, puesto que, si nuestra mente (inteligencia e imaginación) es apta para concebir la totalidad de esa materia en sus diversas dimensiones, nuestro lenguaje no tiene capacidad para reflejarla sin partirla en trozos. Como historiadores, no es posible desdeñar el tiempo: un «cuadro» estático del siglo V sería un contrasentido, y quienes se han arriesgado a realizarlo no han podido evitar con frecuencia quedar deslumbrados por ese momento privilegiado que fueron los años de la víspera de la guerra del Peloponeso –en Atenas–. Pero no es posible ordenar toda nuestra visión del siglo V en torno al *Discurso Fúnebre* pericleo, documento engañoso que representa un poco el *verweile doch, du bist so schön* de Pericles. Pero aquí no cabe hablar de un problema de *verweilen:* la civilización griega de los años 430 (y tampoco, en especial, la ateniense) ya no es tan idéntica a la de finales del siglo como la de los años quinientos no había sido idéntica a la de los días posteriores a las Guerras Médicas.

¿Recurrimos, pues, a una periodización? Esta operación, que se ha intentado a menudo, sería legítima, e incluso podría considerarse que el ideal consistiría en establecer algunas estaciones que correspondiesen, por ejemplo, a los cuatro momentos evocados ahora mismo, lo que permitiría a la vez recalar en todos los terrenos y señalar las evoluciones. Pero ese procedimiento también sería ilusorio, puesto que, ya lo hemos indicado, nada avanza al mismo paso, ni en un mismo sitio, ni de un lugar a otro. Aunque permitiría definir las tonalidades de una sucesión de épocas, este método ocasionaría confusiones y repetidores inútiles. Si bien renunciamos a tal procedimiento, no obstante no lo abandonaremos sin detenernos en él un instante, pues los «períodos» del siglo V ocupan un lugar demasiado destacado en el pensamiento histórico moderno como para que podamos pasarlos en silencio.

Las reflexiones sobre la periodización del siglo V no son sino un aspecto de aquellos que no han cesado de desarrollarle en torno a la noción de «clásico». No entraremos aquí a detallar una serie de debates, a menudo abstractos, diluidos a veces en un verbalismo poco adecuado para clarificar las realidades, que han rodeado la elaboración de este con-

cepto. Es sabido que surgió dentro de la historia de la escultura. En este campo, el término «clásico», al que su evolución semántica latina ya había conferido el sentido de «ejemplar», «digno de ser imitado», encontró justificada esa acepción por la perfección que alcanzó la plástica griega del siglo V en la representación de la figura humana, y más tarde por una idealización de sus formas y de sus proporciones que, iniciada en una observación atenta de lo real, había terminado por trascenderlo[411]. Cuando los estudios dirigieron su atención en época posterior, hacia el arte arcaico, la noción de «clásico» se precisó aún más: mientras que la visión analítica del artista arcaico le conducía a yuxtaponer las partes sin subordinarlas a un todo, la perspectiva tendió acto seguido a invertirse, la visión a volverse sintética, las partes a subordinarse a una totalidad orgánica y a coordinarse dentro de la misma. Y, además, la escultura clásica fue también mejor definida mediante el estudio de épocas más tardías, que permite descubrir el deslizamiento desde la idealización al realismo, y luego al naturalismo expresionista. Observando atentamente la evolución de aquel arte, resultó fácil a sus historiadores aislar una serie de períodos cuya realidad nadie puede discutir. Los conceptos extraídos del estudio de la escultura y, asimismo, la distinción de períodos, a su vez pudieron fácilmente extenderse a las demás artes, no sólo a las artes visuales, sino también a la literatura, y, por último, no fueron escasos los historiadores que se arriesgaron a aplicarla a la misma vida política y social. De esta manera, la noción de «clásico» venía a extenderse a la casi totalidad de los aspectos de la civilización considerada en su conjunto –hasta el punto de que algunos, volviendo a arrancar del todo para analizar las partes, vinieron a afirmar que el único criterio que permitía caracterizar una obra como «clásica» sería... su pertenencia a la época clásica, porque además los conceptos que intervienen en la definición de «clásico» afectarían, por lo general, a todos los aspectos de la vida de esa época. En cuanto a la periodización elaborada originalmente en el terreno de las artes figurativas, se extendió asimismo al conjunto, distinguiendo un primer período, llamado a veces «preclásico» (del último decenio del siglo VI a los alrededores del 460), en el curso del cual culminaría la síntesis de todo cuanto la época arcaica no había hecho más que agrupar de forma imperfecta; un segundo período, de madurez y de plenitud, que corresponde en líneas generales a lo que se ha convenido en llamar, en Atenas, la época «periclea»; y una tercera, por último, que sería de «disolución de la síntesis anteriormente realizada en todos los campos (incluido el político) y de los distintos campos entre sí, período abierto por la crisis de la guerra del Peloponeso y que incluye todo el siglo IV hasta Alejandro. De tales especulaciones, que desembocan en una especie de morfología genética cultural, no solamente son legítimas desde el momento en que persiguen una inteligibilidad de la realidad histórica total, sino incluso fructíferas en la medida en que contribuyen a destacar articulaciones más

[411] Sobre el componente religioso de dicho proceso, *infra*, p. 555.

grandes dentro de la evolución general. Pero son especulaciones que encierran también una parte de ilusión, como cada vez que la conceptualización de la historia gana por la mano a la observación de la realidad: las páginas anteriores nos dispensarán de insistir en ello. Toda periodización implica una referencia al tiempo abstracto de la cronología absoluta y corta por lo sano la masa de una realidad reacia a esta cronología. Cada presente está compuesto por supervivencias del pasado y anuncios del futuro –y si estos últimos son, a veces, precoces, aquellas otras sí que son, con frecuencia, extraordinariamente perennes. Por tanto vamos a renunciar, en las siguientes páginas, a cualquier periodización global.

Así pues, será forzoso que yuxtapongamos los diversos aspectos de la civilización del siglo V –que consideremos sucesivamente los distintos hilillos que constituyen el río, pero sin perder al río de vista. A partir de aquí, el problema que se plantea es saber por dónde empezar las cosas. La respuesta no admite vacilaciones: si toda civilización es un conjunto de fenómenos sociales, la sociedad griega del siglo V es primordialmente una sociedad política –más exactamente: el pueblo griego es una suma de sociedades políticas. Como todo se halla ordenado alrededor de este hecho, hay que partir de ese hecho. Pero además, no hay ninguna comunidad griega sin dioses. Formas políticas y vida política (con sus segundos planos y sus implicaciones sociales) por una parte; panteones, sistemas de culto y formas de pensamiento ligadas a (o despegadas de) aquéllos por la otra: ambos puntos de vista son complementarios. Para todo lo demás, las posibles opciones sólo pueden depender de una cierta arbitrariedad.

A fin de cuentas, cuanto ahora sigue no posee pretensiones enciclopédicas: no faltan obras, cómodas y científicas a la vez, que tratan con detalle las materias que vamos a tocar y que, en el caso de algunas (el arte, la literatura, la ciencia, el derecho, etc.) no haremos sino examinarlos superficialmente aquí. Además, no se trata de realizar una obra erudita, sino de intentar, en la medida de nuestras posibilidades, que no son las de los especialistas, ilustrar la fisionomía de una civilización eminente en el curso de una etapa de su historia.

PRIMERA PARTE

EL MARCO POLÍTICO DE LA CIVILIZACIÓN GRIEGA EN EL SIGLO V

INTRODUCCIÓN

El mundo griego, cuyas vicisitudes hemos analizado, ha demostrado ser, en lo esencial, el mundo de las *poleis,* de esos «Estados-ciudades» cuyos orígenes se han estudiado en el volumen anterior. Belicosas o pacíficas, las relaciones entre los griegos, al igual que entre griegos y «bárbaros», sustancialmente han afectado a las *poleis,* es decir, a comunidades humanas de población modesta, que viven en territorios asimismo modestos, por lo menos en comparación con el número de habitantes y los territorios de los Estados modernos; *poleis* que, en bastantes casos, parecían asociaciones dentro de las cuales una serie de reglas jurídicas imperfectamente formuladas solían resistir mal a la ley del más fuerte. Grande o pequeña, poderosa o débil, independiente o sumisa a una sujeción más o menos disfrazada, la *polis* es el marco más evidente de la organización estática del mundo griego y de la civilización que ese mundo ha visto florecer. Ese «animal político», expresión mediante la cual Aristóteles definirá al hombre griego, tiene pues un sentido más amplio de lo que el término moderno de «político» permitiría pensar: no es simplemente un hombre que aspira a participar en los asuntos públicos y que se complace en los ejercicios de lo que nosotros llamamos «la política», sino un hombre incapaz de «vivir bien» fuera de ese reducido ambiente que no era institucional, sino social, moral, religioso y cultural.

Pero debemos introducir algunas restricciones y matices. Pues, por una parte, la totalidad del pueblo griego no conoció la *polis.* Algunos ramos del árbol helénico han permanecido sin llegar al estadio de evolución que aquélla representa. Auténticamente griegos, estos *ethne*[412]. cuya situación marginal les impidió participar en el movimiento general de la civilización de la *polis,* serán examinados aparte. Y, por otra parte, sobre todo, la noción de *polis* es demasiado general como para dar cuenta de la diversidad de lo que reviste. Sin duda, hay motivos para que se hable de «la ciudad griega». La expresión, que justifica el empleo de *polis* para designar a las más variadas comunidades, comprende siempre, en efecto,

[412] Hay que conservar el término griego *ethnos,* que emplean los autores griegos: los términos modernos «tribu», «Estado tribal», «federación tribal», deben evitarse desde el momento en que provocan representaciones impropias.

a un cierto número de realidades comunes, que más adelante pondremos de relieve y que hacen que, por tomar dos ejemplos aparentemente extremos, Atenas, llegada a su estadio democrático más evolucionado, sea una *polis* con el mismo título que Esparta, voluntariamente paralizada en su singularidad arcaizante. Pero, debajo de esos rasgos comunes, ¡qué variedad en los detalles y en las tendencias! Definición del ciudadano, y, por tanto, extensión del cuerpo cívico en activo, criterios para acceder a las magistraturas, competencias de estas últimas, así como de los consejos y de las asambleas, localización del poder judicial, etc. –no hay ni uno solo de esos aspectos que no varíe de lugar en lugar. E incluso no hemos considerado más que las instituciones políticas: se adivina que su diversidad no hace sino expresar realidades sociales y económicas en sí mismo variables, cuya evolución, a su vez, explica la de las instituciones. *La* ciudad griega, desde luego, existe, y representa un conjunto de principios reconocidos por todos: lo que nos depara básicamente la realidad, es una multiplicidad de comunidades humanas y de armazones jurídicas e institucionales que costaría mucho esfuerzo hacer entrar en el mismo molde.

Nuestra documentación nos impondrá la obligación de ser esquemáticos, pues raras son las ciudades cuyas instituciones las conocemos de forma más o menos completa y coherente. Debemos consolarnos al comprobar que el grado de verdad de esa esquematización viene hasta cierto punto garantizada por el empleo que de la misma hicieron los propios contemporáneos. El más antiguo escrito de teoría constitucional griega que nos haya llegado (Heród., III, 80-82)[413] prueba que a mediados del siglo V la opinión distinguía, en líneas generales, tres posibles sistemas políticos: la democracia, la oligarquía y la monarquía (es decir, para los griegos, la tiranía), y los sucesos nos han demostrado que, efectivamente, la realidad estaba dispuesta en torno a esas tres nociones. En nuestra exposición, dejaremos al margen la tiranía: ya la hemos visto en acción tan sólo en Occidente, en donde se manifiesta por estas fechas, y, como al pragmatismo era su ley, no requiere que efectuemos un análisis institucional. Pero las nociones de oligarquía y de democracia, que nos guardaremos de considerar como dos nociones simples, servirán de polos a lo que viene a continuación. Comencemos, sin embargo, por examinar aquellos aspectos que todas las *poleis* tienen en común.

---

[413] *Infra*, p. 455.

CAPÍTULO PRIMERO

POLIS *Y* POLITEIA: *GENERALIDADES*[414]

I.–LOS FUNDAMENTOS MATERIALES

En el curso de los debates que precedieron a Salamina, «el corintio Adimanto atacó a Temístocles: exigía que un hombre privado de patria

---

[414] OBRAS DE CONSULTA.– Nos limitaremos, para el conjunto de este capítulo introductorio, a los trabajos de carácter general. ¿Debemos recordar que el primero de todos es la *Política* de Aristóteles? Recordaremos, fundamentalmente, que este tratado genial no es una obra histórica, a pesar de todo el material histórico que contiene, sino filosófica, y que su filosofía combina puntos de vista muy diversos (ético, genético, normativo, etc.). *Vid.* las ediciones comentadas de W. L. Newman, 4 vol., Oxford, 1887-1902, y de F. Susemihl, 2 vol., Leipzig, 1879; trad. francesa de J. Tricot, París, 1962, y (todavía incompleta) de J. Aubonnet, «coll. Budé», París, 1960, libr. I-II; trad. inglesa de E. Barker, Oxford, 1946; traducciones españolas de J. Marías y M. Araujo, Madrid, 1951, y de M. García Valdés, Madrid, 1988 (*B.C.G.*, n.° 116). Véase también *Politique d'Aristote,* presentada por R. Weil, París, 1966, antología de pasajes selectos.

Entre las obras modernas, que proporcionarán la bibliografía anterior, hay que citar: H. Francotte, *La polis grecque. Recherches sur la formation et l'organisation des cités, des ligues et des confédérations dans la Grèce ancienne,* Liège, 1892; G. Busolt y H. Swoboda, *Griechische Staatskunde* (=*Handbuch der Altertumswissenschaft,* IV, 1, 1-2, München, 1920-1926), que sigue siendo fundamental; G. Glotz, *La cité grecque,* París, 1928; V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen:* I. Teil: *Der hellenische Staat,* Leipzig, 1957; refundición ampliamente desarrollada de la contribución del autor a Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschft,* III, Leipzig, 1932; 2.ª ed. alemana, Zurich, 1965; ed. inglesa, Oxford, 1959; 2.ª ed. inglesa, Londres, 1969; todas las ediciones sucesivas incluyen adiciones y correcciones, y la bibliografía se mantiene siempre al día. Pueden leerse algunas reseñas críticas a esta obra (*cf.* H. Schaefer, *Ztschft. d. Savigny-Stiftung,* roman. Abt., LXXVII, 1960, vuelta a publicar en *Probleme der alten Geschichte,* Göttigen, 1963, pp. 384 ss.), a las que el autor ha respondido en *Von den Grundformen griechischer Staatsordnung,* Sitzungsber. der Heidelberger Akad. d. Wissensch., Philos.-Hist. Klasse, 1961-1963; íd., *L'Etat grec. La cité, l'Etat fédéral, la monarchie hellénistique,* París, 1976; J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusq'à Aristote,* París, 1982, y, sobre este libro, Ph. Gauthier, «A propos de *politeia*», *R.E.G.*, XCVII, 1984, pp. 522 ss. Una vista panorámica, rápida y cómoda, sobre estos problemas: A. Aymard, «Les cités grecques à l'époque classique. Leurs institutions politiques et judiciaires», *Rec. de la Société Jean-Bodin,* VI, 1954, pp. 49 ss. (=*Etudes d'histoire ancienne,* París, 1967), pp. 273 ss.

Sobre los *sinecismos,* ed. crítica y comentada de los documentos en M. Moggi, *I sinecismi interstatali greci,* I, Pisa, 1976, n.°. 23 (Tegea), 24 (Mantinea); 25 (Élide); 28 (Calcí-

guardara silencio y no quería que se dejara votar a un hombre sin ciudad *(apolis);* que Temístocles dé a conocer cuál es su *polis,* y luego podrá exponer su opinión. Estas quejas obedecían a que Atenas se hallaba entonces tomada y ocupada. Pero Temístocles... demostró que los atenienses tenían una *polis* y un territorio más importante que los corintios mientras se encontraran embarcados sobre sus 200 naves...» (Heród., VIII, 61). Sesenta y ocho años más tarde, Nicias exhorta a sus soldados en desorden: deben sobrevivir a cualquier precio, «pues son los hombres quienes integran la *polis,* y no los muros o las naves vacías» (Tucíd., VII, 77, 7) –y algo más tarde aún las tripulaciones y soldados de la flota ateniense de Samos se erigen en *ekklesía:* lejos de su patria, ellos son la misma *polis. Andres gar polis,* o, por recurrir a la expresión de Aristóteles: «La *polis* es la comunidades de los *politai*»–. Tales fórmulas transmiten lo esencial, pero ese componente esencial es teórico: por una parte, porque la comunidad tiene necesidad de un territorio para vivir; y, por otra parte, porque se da el hecho de que, en realidad, la «comunidad de ciudadanos» reviste una diversidad.

Teóricamente, pues, cabe concebir la *polis* independientemente de su soporte territorial y conocemos comunidades cuya existencia política se desarrolla en un territorio que no les pertenece (Anfípolis se funda en un territorio jurídicamente ateniense)[415], o que ya no les pertenece, a consecuencia de una derrota que ha originado su confiscación (caso de Mitilene después del fracaso de su revuelta)[416]. Pero estos ejemplos, que implican una disminución de independencia, son excepcionales y aberrantes, pues la conquista conduce normalmente a la extinción de la independencia de las comunidades que vivan sobre el territorio conquistado[417]; e, inversamente, la plena independencia de una *polis* supone la plena posesión de su territorio: ahora bien, el ideal de independencia soberana (la autonomía en la libertad) no puede desarraigarse del pensamiento político griego; no se concibe, pues, sin el soporte material de la *chora* o *gê politiké* («territorio» o «tierra cívica»), y una comunidad que se considere soberana pero que carezca de dicho soporte, aparece como un simple remedio temporal para salir del paso. La fragmentación del relieve, que aislaba entre sí a una serie de terrenos limitados, impuso desde los orígenes la multiplicación de las comunidades cívicas, y, aunque algunos oscu-

---

dica de Tracia), 30 (Beocia), 34 (Rodas). Sobre «villa» y «ciudad»: R. Lonis, «*Astu* et *polis.* Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'Etat dans les inscriptions attiques», *Ktèma,* VIII, 1983, pp. 95 ss. Para los puntos de vista marxistas sobre los problemas de las ciudades en la época clásica, *vid.* las numerosas contribuciones recogidas en E.C. Welskopf (ed.), *Hellenische Poleis. Krise-Wandlung-Wirkung,* 4 vol., Berlín (Akad.), 1974; E. C. Welskopf, *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland...,* Bd. 3: *Untersuchungen ausgewählter altgriechische soziale Typenbegriffe,* Berlín (Akad.), 1981.

[415] *Supra,* p. 263.

[416] *Supra,* p. 173.

[417] *Cf. supra,* pp. 209 ss., la expansión territorial de Siracusa en tiempos de los tiranos; mencionemos también la desaparición, en tanto *poleis,* de Micenas y de Tirinto, anexionadas por Argos hacia el 468.

ros fenómenos de coalescencia condujeron precozmente a la constitución de comunidades que desbordaban los límites naturales (el ejemplo más famoso es el de la unificación por *sinecismo* –o «acto de habitar en compañía»– de toda el Ática dentro de la *polis* de los atenienses), la fragmentación política seguirá siendo la regla. El carácter de comunidad *humana* de la *polis* queda aún subrayado por el hecho de que algunos medios geográficos adecuados para la unificación política no la conocieron o sólo conocieron formas imperfectas de la misma: más homogénea que el Ática, y con dimensiones análogas (algo más de 2.500 kilómetros cuadrados), Beocia incluyó en el siglo V a una decena de ciudades, cuya asociación federal[418] no dejó de plantear tensiones y resistencias. Así pues, la *polis* es normalmente un grupo humano que viven en común sobre un territorio «político». Este último jurídicamente se define, de un lado, por la apropiación del suelo, que está –salvo raros privilegios– reservada a los ciudadanos, a título individual o colectivo; de otro, por el hecho de que la autoridad pública se ejerce en su anterior de forma inmediata para extenderse hasta las fronteras, que están garantizadas por los dioses. La sacralidad del territorio cívico y de sus límites se expresa bien en el juramento de los efebos atenienses, quienes, después de jurar «transmitir una patria no aminorada», toman como testigos no sólo a los dioses, sino también «los mojones de la patria, sus trigos, sus cebadas, sus viñas, sus olivas, sus higueras». El territorio cívico no está políticamente indiferenciado. Poco importa aquí que la infinita variedad de divisiones o de recientes preocupaciones racionales puedan venir a confirmar antiguas fragmentaciones territoriales[419]: lo que es común a todas las *poleis*, es que su propia existencia impone al territorio que tenga un centro político, que a menudo se identifica con la antigua residencia real cuyo hogar (en el sentido propio del término, la *hestía)* se ha convertido en el hogar común. Alrededor de ese hogar, la diversidad de instituciones permite el surgimiento de una cierta variedad de organizaciones materiales: asamblea, consejo, tribunales y magistrados poseen sus sedes, más o menos fijas, y aquellos lugares en donde se desarrollaban los actos de la vida pública formaron, por lo general, el núcleo de una aglomeración urbana. Pero, si la *polis* en tanto que fenómeno político es uno de los factores de la urbanización, el desarrollo de un centro urbano depende principalmente de una cierta evolución económica que no ha sido igual en todas partes: si existen *poleis* que incluyen varios centros urbanos (especialmente cuando un «poblado marítimo» ha dado origen a un centro comercial: *cf.* el Pireo al lado de Atenas), hay también pequeñas *poleis* rurales cuyo centro político no equivale a una verdadera aglomeración urbana. Son *poleis* pequeñas –pero asimismo grandes: simple agrupación de aldeas, Esparta no constituyó una verdadera «villa» en la época que ahora nos ocupa. El griego distingue, por lo demás, entre *asty,* la «villa», y *polis,* la «ciudad»

---

[418] *Infra,* p. 421.
[419] *Cf. supra,* p. 63, respecto a la división territorial del Ática clisteniana.

(en el sentido de «comunidad de ciudadanos»)[420]. Y aunque es verdad que las formas más altas de civilización griega son inconcebibles fuera del marco urbano, no es posible identificar a la villa con la *polis,* ni siquiera considerarla como necesaria para su existencia.

II.–LA POLITEIA, *DERECHO DE CIUDAD*

Un grupo humano, un territorio, un centro político. Fijémonos en los hombres. Esa «comunidad de ciudadanos» que constituye la *polis* nunca equivale a la totalidad del elemento humano que vive en el territorio cívico: lo normal es, incluso, que forme una minoría. En otras palabras, si la *polis* puede ser definida como una «sociedad política», nunca encarna a la *sociedad* en su acepción sociológica. Incluso no consideraría más que a las familias dentro de las cuales se recluta al cuerpo cívico, y como las mujeres y los niños no disfrutaban de derechos cívicos, los varones mayores de edad son necesariamente los menos numerosos. Su proporción disminuye aún si tomamos en cuenta a todos aquellos que no pueden alegar un nacimiento cívico y que, libres o no (más o menos libres, convendría decir algunas veces), constituyen categorías sociales cuyos estatutos y número varían mucho según los lugares[421]. De estas otras personas, nos ocuparemos más adelante: consideremos aquí a los ciudadanos.

Es ciudadano *(polites)* cualquiera que participa en la *politeia* –verdad general, que encubre infinitos matices–. *Politeia* es una voz que recibe en griego diferentes usos, pero todos conducen a las mismas realidades: es el «derecho de ciudad» o la «ciudadanía»; es también el conjunto del cuerpo cívico, de aquellos que gozan de la ciudadanía; es, por último, el sistema de instituciones de la *polis* y la manera de hacerlas funcionar. «Participar en la *politeia*», es, pues disfrutar de sus derechos cívicos y de

---

[420] Esta distinción no deja de ofrecer ambigüedades: *polis* tuvo primero un valor toponímico (la ciudadela), y en Atenas, por ejemplo, ese sentido se ha conservado para designar a las Acrópolis (es decir, «la *polis* alta»); cuando un decreto debe ser publicado *em polei,* esto significa «en la Acrópolis». De ahí que, también en el caso de Atenas, la oposición entre «población baja» *(asty)* y «población alta» *(polis)* sea trivial. La ambigüedad, para ser exactos, concierne sobre todo a *astos,* el «habitante de una ciudad», que, en algunos textos, parece más o menos sinónimo de *polites,* el «ciudadano»; pero *polites* nunca significa «habitante de una ciudad». Esta ambigüedad procede del hecho de que, en muchos casos, el desarrollo urbano alrededor de la sede de los órganos del Estado condujo a una confusión entre ambos aspectos de la ciudad, el de centro político y el de círculo económico-social. En cuanto al término «ciudad», mediante el que generalmente se traduce *polis,* es por desgracia equívoco desde el momento en que el uso común le otorga el sentido de aglomeración urbana. La ecuación *polis* = «ciudad» es, así, pues, convencional.

[421] A falta de documentos, nunca hay posibilidad de establecer cifras absolutas: en el momento en que la población del Ática alcanza su punto máximo (o sea, en vísperas de la guerra del Peloponeso), las estimaciones más razonables soportan una incertidumbre del orden de la decena de millar para los ciudadanos y de la centena de millar para el total de la población. Dichas incertidumbres adquieren toda su importancia si consideramos que el tope superior que podemos asignar a los ciudadanos es de 40.000, y algo más de 300.000 para la población total, e incluso tales cifras deberíamos quizá de reducirlas a 35.000 y 200.000. El Ática es entonces la región más poblada de Grecia...

cuanto se deriva de los mismos en materia de participación en las instituciones (políticas, militares, judiciales, religiosas). El «Estado» –noción abstracta, desconocida en griego– se identifica con ese cuerpo de los *politai* y se encarna en ellos. Se habla a menudo de las *poleis* designándolas por sus nombres geográficos: Atenas, Argos, Tebas; los griegos solían recurrir a los étnicos: los atenienses, los argivos, los tebanos, es decir, la comunidad de aquellos que participaban en la *politeia* de los atenienses, de los argivos, de los tebanos; e incluso cuando una tiranía suspende de hecho los efectos prácticos de la *politeia,* sigue siendo la comunidad de ciudadanos, más o menos reducida al estado de ficción, quien proporciona la denominación oficial del Estado: Siracusa, bajo el poder de los Dinoménidas, continúa siendo «los siracusanos»[422]. Pero si la *politeia* es cosa exclusiva de los ciudadanos, su propia naturaleza experimenta una serie de extensiones variables y de grados, y son estas gradaciones las que constituyen la base de la diferenciación de los regímenes políticos (noción que también expresa el término *politeia),* entre las aristocracias y las oligarquías más cerradas y las formas más abiertas de democracia: la cualidad de ciudadano y los derechos anejos a la misma dependen de ciertos criterios, que no son iguales en todas partes. De tales criterios, el más general es el nacimiento: normalmente, el ciudadano debe proceder de una familia cívica, que esté a su vez integrada dentro de unos marcos tradicionales variables (el *genos,* la *phratría,* la *phyle);* pero las sociedades aristocráticas reconocen una jerarquía en el nacimiento, y únicamente los «buenos» *(agathoi)*[423] gozan allí de la plenitud de la *politeia.* Sin embargo, la pura aristocracia política es ya un producto del pasado, y la evolución económica tendió a reemplazarla por criterios de fortuna que toleraban una cierta movilidad política dentro del cuerpo social. Estos criterios de fortuna pueden ser más o menos rigurosos: en caso de serlo, la *politeia* aristocrática de los «buenos» cede su puesto a la *politeia* oligárquica de los «pocos numerosos» *(oligoi),* que en la realidad abarca a una fuerte proporción de nobles. La oligarquía, que puede brotar en el seno de una aristocracia limitando aún más los plenos derechos a unas pocas familias nobles en detrimento de las otras, es normal que sea una negación plutocrática del principio aristocrático. Pero como la riqueza incluye una serie de grados, algo que la cualidad nobiliaria no puede admitir, la oligarquía era susceptible de abrirse progresivamente a los menos ricos, en particular desde el día en que los progresos de la economía mueble condujeron en muchos lugares a abandonar la obligación de ser hacendado como criterio necesario de la *politeia.* Ya hemos observado desde hace tiempo que entre las nociones de «oligarquía moderada» y de «democracia moderada» no se distingue el límite: tan es así que incluso la democracia más avanzada nunca abolió totalmente ese criterio de la riqueza que caracteriza a la oligarquía. A fin de cuentas, la gratuidad o la

---

[422] *Supra,* nota 204.

[423] O «bien nacidos» *(eugeneis),* o «notables» *(gnorimoi);* o «nobles» *(esthloi,* en el sentido moral del término): todas esas denominaciones aristocráticas son cualitativas.

misma modicidad de las remuneraciones de las funciones públicas eran un obstáculo real, colocado ante las mismas, de modo que los más pobres de entre quienes podrían legalmente haberlas ocupado no lograban superarlo. –Nacimiento y fortuna: no eran éstos los únicos criterios que, en distinta medida, garantizaban la plenitud de la *politeia.* La edad también contaba. No hay duda de que era razonable abrir ciertos cargos sólo a hombres maduros, pero los límites de edad podían arrastrar a determinadas tendencias políticas: la gerontocracia es una forma de oligarquía especialmente conservadora, y es todo un símbolo de Atenas y de Esparta que la ley permitiera acceder a la *Boulé* de la primera a partir de los treinta años, pero sólo desde los sesenta se podía ingresar en la *Gerousía* de la segunda, que tenía bien merecido su nombre de «Consejo de los Ancianos». –También contaban algunas condiciones relacionadas con la educación cívica, que parecen derivar de ritos de pasaje muy antiguos. Por distintas que sean, dada su duración y su estilo, la *ephebía* ática y la *agogé* espartana tienen en común que sólo su realización completa permite acceder a la plenitud de los derechos. Conviene además precisar que esos períodos de formación, que combinan el entrenamiento militar y el retiro iniciático, conducen a quienes los han superado al estatuto de ciudadano-*hoplita.* Ahora bien, si todo *homoios* espartiata es, por definición, un hoplita, ése ya no es el caso de todo ciudadano ateniense: la efebía ateniense ya no es, en el siglo V, sino una supervivencia de otro tiempo que vinculaba la plenitud de los derechos con la cualidad de hoplita. Pero ya hemos visto hasta qué grado la democracia propiamente dicha había sido condicionada por el desarrollo naval ateniense: aunque los *thetes* atenienses nunca se hayan visto sometidos a una formación o iniciación del tipo de la efebía, su ascensión política después del 480 ilustra bien la relación tradicional entre la *politeia* y la función guerrera del ciudadano.

Podríamos aún realzar, aquí y allá, la existencia de otros criterios de ciudadanía: veríamos que se trata, esencialmente, de criterios restrictivos. Si la concesión del derecho de ciudadanía a extranjeros es un honor que las *poleis* no otorgan fácilmente[424], esa actitud responde a una repugnancia a ver desarrollarse más de la cuenta el cuerpo cívico, a una tendencia instintiva a mantener un equilibrio óptimo entre el territorio y quienes se lo reparten, y, en la medida en que los ciudadanos son las personas «que tienen derecho», a no exagerar su número: esta clase de ideas se hallan arraigadas en la conciencia colectiva mucho antes de que los filósofos del siglo IV las instituyan en doctrina. Y así, era natural que se tendiera a excluir a algunas categorías de personas de la *politeia* (y a proceder a controles para expulsar a los intrusos) antes que añadir a otras nuevas. El

[424] Estas palabras no rezan para los tiranos, quienes, por diversas razones, aunque siempre muy claras, fabricaron hornadas de ciudadanos, como hemos visto en Sicilia. Tampoco serían aplicables en épocas más tardías, en unos momentos en que una serie de ciudades que estaban, desde el punto de vista financiero, en situación desesperada, comerciaron habitualmente con su *politeia* –también, a veces, para reconstruir un cuerpo cívico que se hallaba en vías de extinción.

decreto ateniense del 451, que reserva la *politeia* ateniense a los hijos nacidos de padre y *de madre* ateniense tiene quizá la siguiente explicación: al final de un período durante el cual los derechos más esenciales habían sido concedidos a todos los atenienses, cuyo número se había incrementado notablemente, era llegado el momento de introducir restricciones... Las preocupaciones del «pueblo» cívico jamás obsesionaron a los griegos: la preocupación inversa parece haber sido mucho más real.

III.– LA POLITEIA, *SISTEMA INSTITUCIONAL*

«Derecho de ciudadanía» y «cuerpo cívico», pero la *politeia* designa también las instituciones de la *polis,* su régimen político, y la variedad de las *politeiai*-regímenes es el corolario de esa otra variedad que afecta a la *politeia*-derecho de ciudadanía. La restricción y la jerarquización del derecho de ciudadanía implican el carácter oligárquico del régimen, mientras que a la inversa la extensión y el igualitarismo del derecho de ciudadanía implican la democratización de las instituciones. Los siguientes apartados ilustrarán estas palabras; ahora sólo se trata de indicar que, cualquiera que sea la tendencia de una *politeia,* vemos que siempre se compone de los mismos órganos fundamentales: además, en ningún momento consiste en otra cosa sino en la descendencia más o menos evolucionada de instituciones primitivas comunes. Efectivamente, no se concibe que haya una *polis* sin una Asamblea, un Consejo y unas magistraturas.

Cualesquiera que sean los criterios de ciudadanía, la Asamblea *(agora, ekklesía, halia, apella)* encarna a la *polis,* pero sus poderes suelen ser mal conocidos. Entre las funciones de aprobación o de rechazo de decisiones tomadas por otras instancias, que le serían propias en muchas ciudades oligárquicas, y la soberanía que acabó por poseer en las comunidades democráticas, cabe imaginar numerosas gradaciones, que incluyen más o menos capacidad de iniciativa o poder de discusión. Según que la competencia de la Asamblea fuese más o menos extensa, sus reuniones eran más o menos frecuentes, su organización más o menos definida. Pero, cualquiera que fuera la tendencia política de una ciudad, ninguna decisión grave que afectase al conjunto de la comunidad podía ser tomada sin que se produjese una votación por parte del cuerpo cívico.

Las decisiones tomadas por la Asamblea sólo podían serlo sobre propuestas presentadas bien por el Consejo, bien por los magistrados. El Consejo suele ser, más o menos directamente, el heredero del Consejo real «homérico». Como expresión más perfecta, en sus orígenes, de la aristocracia, el Consejo de la comunidad, que muestra ya ese título *(Boulé)* en Homero, fue cambiando de carácter a medida que el nacimiento había cedido su lugar a otro tipo de criterios de acceso a los cargos públicos. Reclutamiento social, forma de designación, número total, poderes de los consejeros, eran aspectos que variaban entre considerables límites. Pero, en todas las ciudades, el Consejo es un mecanismo esencial de la vida política, el lugar en donde se desarrollan las primeras discusiones, en donde se preparan las decisiones destinadas a ser sometidas a la

Asamblea, en donde se organizan las medidas a cumplir, en donde se juzgan, por último, las causas que atañen al interés general. Pues en las ciudades en que no se había desarrollado, al igual que en Atenas, una jurisdicción popular, el Consejo desempeña el papel de tribunal de justicia (papel que puede, en ciertos casos, desempeñar la Asamblea). La existencia de un único Consejo puede considerarse que es la regla; pero dicha regla sufre algunas excepciones. Hay que señalar, en principio, que en algunas ciudades oligárquicas la *boulé* está coronada por un comité preparatorio de *probouloi:* como la relación funcional entre los *probouloi* y la *boulé* parece ser la misma que rige normalmente las relaciones entre la *boulé* y la Asamblea, la existencia de *probouloi* parece otorgar un papel puramente teórico para la Asamblea. Pero este desdoblamiento de la *boulé* no es tan sólo un fenómeno de concentración oligárquica: puede tener el valor de un desposeimiento democrático del antiguo Consejo aristocrático-oligárquico, como hemos visto a propósito de la creación de los Quinientos frente al Areópago ateniense[425]. Sin embargo, la unicidad del Consejo constituía la norma general. Es raro que conozcamos sus competencias, sus poderes y su organización tan bien como en el caso del Consejo ateniense de los Quinientos, pero la tendencia de las *politeiai* oligárquicas consistía en reservar lo esencial del poder del Consejo, mientras que la tendencia democrática llevaría a subrayar la soberanía de la Asamblea.

Al igual que la *Boulé* es la heredera del antiguo Consejo real, los magistrados[426] son los depositarios de los residuos del antiguo poder real desmembrado. En aquellos mismos lugares en donde subsiste el título real *(basileus, prytanis, monarchos, archegetes,* etc.), o en donde subsiste la antigua dignidad real, con su herencia y sus honores, como Esparta y en Cirene, la realidad del poder monárquico ha quedado total o parcialmente borrada. Su caducidad no solamente se manifiesta en su desmembramiento, sino también en el carácter temporal (con gran frecuencia, anual) de las funciones originadas por ese desmembramiento, por los controles a que se hallan sometidas tales funciones, y, en numerosos casos, por su colegialidad. Los poderes primitivos del rey incluían, en líneas generales, la guerra, el culto y la justicia, y esos tres ámbitos siguen siendo los de la actuación de los magistrados, aun cuando los progresos del pensamiento jurídico y la diferenciación más acentuada de la vida económica y social conducen en todas partes a una extensión de la competencia de estos «oficiales públicos» y a una multiplicación de sus categorías. Eso implica, evidentemente, una especialización, pero que nunca y en ninguna ciudad ha llegado a cristalizar, pues por los general se aprecia una cierta dosis de indiferencia que puede concentrar en un mismo personaje, y con arreglo a

---

[425] *Supra,* p. 62.

[426] Tomada del latín, la noción de «magistratura» no se aplica sino de forma imperfecta a las realidades griegas. Tal vez sería preferible hablar de «oficios» o de «cargos» públicos. El término «funcionario», que figura a veces en trabajos escritos en francés, hay que desecharlo decididamente.

distintas modalidades, funciones guerreras, sacerdotales, judiciales, financieras, etc. Las denominaciones de las magistraturas revelan mucho mejor cuanto estos cargos habían sido en época arcaica que aquello en que se habían convertido en el siglo V. Si la noción de *timé* («dignidad», «honor») podía conservar, incluso en un contexto democrático, su vieja coloración aristocrática[427], nociones tales como *arché* o *telos*, que implicaban originalmente un «poder de mando» o «de decisión», en numerosos lugares habían sido vaciadas de contenido: por pesadas que fuesen las funciones de los *archontes* atenienses de la época clásica, encerraban tan poco poder que su designación podía dejarse a sorteo. Determinados títulos expresan el carácter comunitario de estas ocupaciones: los *damiourgoi* de diversas ciudades peloponesias son las personas que «laboran para el *damos*»; otras reflejan el viejo ideal de orden (los *kosmoi* cretenses), aunque sea en pleno régimen democrático (los *artynai* de Argos). Y si es cierto que el contenido de una magistratura suele tener menos alcance de lo que parece implicar su título, a veces se produce el caso inverso: los éforos espartanos son mucho más que simples «vigilantes». Así pues, en lo sucesivo debemos prestar menos atención a las denominaciones de las magistraturas que a sus contenidos. Hay que observar, por último, que la evolución del reclutamiento y de los poderes de los viejos consejos aristocráticos: unos y otros son, conjuntamente, poseedores de la realidad del poder en las *politeai* aristocráticas u oligárquicas, mientras que la democratización, que amplía su reclutamiento, tiende a subordinarlos a la voluntad popular expresada por la Asamblea. Pero, en todos los casos, es necesario guardarse de asimilar las magistraturas de una ciudad a su «ejecutivo»[428]: no es que las magistraturas se encuentren desprovistas de todo «poder ejecutivo», sino porque la noción moderna de «separación de poderes» es ajena al pensamiento griego.

Desde luego, era inevitable que dentro de la *politeia* se dibujase una cierta separación de lo que nosotros llamamos «legislativo», «ejecutivo», «administrativo», «judicial», y es posible aislar tales «poderes» para proceder a su análisis. Pero dicho análisis pone esencialmente de manifiesto que nunca están localizados de forma clara dentro de esta o de aquella instancia. Sin duda, Asamblea aparece como la instancia legislativa por excelencia, y algunas magistraturas como las depositarias más caracterizadas del ejecutivo –pero sigue existiendo cierta confusión, particularmente apreciable en el caso de los Consejos. En efecto, es imposible dar una definición simple de las competencias de una *boulé*, que reune siempre diferentes partes de los cuatro «poderes del Estado» de la teoría constitucional moderna. Es quizá en el caso del judicial donde la confusión de poderes resulta más aparente, pues muchas *poleis* parecen no haber contado con instancias judiciales autónomas, ya que los magistrados y el

[427] No se utiliza, sin embargo, en el lenguaje público ateniense, y la magistratura de los *timouchoi* («los que poseen las *timai*») sólo aparece en contextos aristocráticos.

[428] Ni tampoco a su «gobierno», en el sentido que este término ha adquirido en los regímenes representativos modernos.

Consejo se repartían en estas ciudades una serie de poderes jurisdiccionales que no eran sus únicos poderes, e incluso la propia Asamblea nunca quedaba totalmente excluida de los mismos. La democracia, cuyos orígenes no proceden solamente de la voluntad de extender la soberanía política al conjunto de los ciudadanos, sino también (y tal vez antes que nada) del deseo de garantizar sus derechos privados dentro de una sociedad en la que el poder pertenece a una minoría, es el sistema que llegó más lejos en el camino de la independencia judicial, aunque nunca lo recorrió completamente[429].

Esta confusión de poderes, que se observa tanto en las *poleis* oligárquicas como en las democráticas, tenía su origen en el principio de gobierno directo. Cualquiera que fuese la extensión y la jerarquización de la *politeia*-ciudadanía, la *polis* es siempre una comunidad que se administra a sí misma. En su condición de «derecho habiente», el ciudadano estima que tiene derecho a su parte en todos los aspectos de la vida pública, aun cuando frecuentemente no está muy dispuesto a hacer un uso real de esos derechos que reivindica. La pequeñez de las ciudades favorecía ese ideal de la participación de todos en todo e impedía su encauzamiento hacia regímenes de tipo representativo[430], mientras que la simplicidad de las tareas siempre limitó la especialización de funciones individuales, cuya existencia venía impuesta por la rápida ejecución de los asuntos.

Confusión de poderes, imperfecta especialización de funciones, renovación anual de buen número de ellas[431], y, en consecuencia, imposibilidad de desarrollar una competencia real –¿son un grupo de factores negativos respecto al buen funcionamiento de las *politeiai* griegas en general? Si es cierto que algunas ciudades, en determinados períodos críticos, parecen efectivamente haber conocido condiciones que podemos suponer mediocres, convendría no exagerar tales imperfecciones –que, sin duda, sólo lo son desde nuestra óptica. El régimen más vivamente criticado desde la Antigüedad, la democracia ateniense, sólo fue objeto de censuras por parte de muy pocas personas cuya ilustración no debe cegarnos y cuyas ideas encontraron poco eco. Es preferible comprobar que las más diversas *politeiai* funcionaron de modo aparentemente más satisfactorio, y ciertamente más duradero, que muchos de los regímenes políticos modernos. Además, los problemas que debían resolver las ciudades eran lo bastante simples como puede ser resueltos mediante instituciones simples –y esas instituciones eran, a su vez, lo bastante simples como para que cualquier ciudadano pudiera ocupar, por turno, no importa qué puesto sin demasiadas dificultades ni riesgos para la colectividad.

---

[429] *Infra*, p. 410.

[430] En la Atenas democrática, cuyo gran tamaño territorial (¡a escala griega!) y las dimensiones excepcionalmente elevadas de su cuerpo cívico la convierten en un caso especial, la *Boulé* de los Quinientos representaba hasta cierto punto un principio de institución representativa, en el sentido de que los *buleutas* son los delegados de los *demos;* pero su designación mediante sorteo (aun cuando esté precedida por la *prokrisis: cf. supra,* p.) les impide ser los «representantes» responsables de unos conciudadanos que no son sus mandantes, y, en particular, no son dueños de la soberanía, puesto que pertenece a la *Ekklesía.*

IV.–LA ÉTICA POLÍTICA

Cuanto precede atañe a la mecánica institucional, pero hay que tener en cuenta el espíritu que la animaba. Como comunidad humana que funcionaba con arreglo a normas cada vez más racionales, la *polis* no llega a perder su condición de comunidad de los ciudadanos y de sus dioses: nos limitaremos aquí a señalar dicha sacralidad de la *polis* y de la vida política, que será objeto de análisis en un capítulo posterior[432]. Pero la compenetración entre lo secular y lo religioso, que convierte a la piedad en un aspecto del civismo, debe desde ahora centrar nuestra atención en el hecho de que las imperfecciones prácticas de las instituciones griegas están atenuadas por la subordinación de esas instituciones y de las personas que les dan vida a una trascendencia que la secularización más acentuada jamás llegó a borrar. Cuando Jerjes le solicita que le explique qué son aquellos griegos que pretenden oponérsele, Demarato responde: «Son, desde luego, hombres libres, pero no son libres en todo: pues tienen un señor soberano *(despotes),* la Ley, y se someten a ella con un respeto aún mayor a aquel con el que tus persas se someten a ti» (Heród., VII, 104). *Despotes nomos, nomos basileus:* la libertad bajo la soberanía de la Ley no es tan sólo un ideal de los espartanos, en quienes piensa su ex rey Demarato, sino de los *politai* griegos en general. Pero conviene todavía precisar el sentido de ese *Nomos* que reina sobre la *polis*. Desde la época arcaica –es decir, desde una época en que las tensiones sociales, económicas y políticas han forzado a las comunidades a redefinir incesantemente las reglas que presidían las relaciones humanas– se legisló mucho en Grecia; pero Demarato no hace alusión a esas leyes, sino a «la Ley», a un *Nomos* superior del que «las leyes» positivas no son sino moneda suelta, a un principio soberano de orden y de justa distribución que penetra en todos los aspectos de la vida de la comunidad y de los individuos[433]. La noción de *nomos* implica siempre una justicia: las leyes de la ciudad, cuyo respeto está garantizado por las instituciones, se esfuerzan para asegurar esa justicia en la vida cotidiana, pero el *Nomos* supremo que las inspira y se enraiza en un conjunto de tradiciones y de creencias ancestrales, constituye un principio que trasciende desde arriba las cosas humanas. El pensamiento religioso tradicional, al igual que el pensamiento filosófico, tienden a concebir el *kosmos*-«universo» como un organismo armónicamente gobernado por una justicia divina que ordena y distribuye, por un *Nomos* cósmico. La conjunción de ambos términos se encuentra dentro de algunas ciudades, en las que el orden (político, social, ritual) se expresa también mediante la noción de *kosmos*[434]: el *nomos,* cuyo «despo-

---

[431] Aunque, es cierto, en algunos casos existe la posibilidad de la iteración; y encontramos, a veces, funciones vitalicias: concretamente, las de consejero en las *politeiai* aristocráticas u oligárquicas *(cf.* los *gerontes* de Esparta o, como supervivencia inofensiva, los *aeropagitas* en Atenas).

[432] *Infra,* p. 487.

[433] *Cf.* Heráclito, fr. 114 D: «... todas las leyes humanas se nutren de la única ley divina...».

[434] Señalemos, por lo demás, que *kosmos* ha designado la organización ordenada de la sociedad antes de designar, como resultado de una transposición filosófica, la del universo.

tismo» reconocen los espartanos, es la norma superior que rige su *kosmos,* su «orden» lacedemonio. Este paralelismo conceptual y verbal entre el pensamiento político y el pensamiento cosmológico revela que la *polis* es un microcosmos, al que el *Nomos* gobierna al igual que los hace con el macrocomos. El ciudadano se siente sometido a esta Ley suprema y no escrita[435], y no existe vida cívica (no existe, por tanto, vida griega) concebible fuera de esta sumisión. «El pueblo debe combatir por el *Nomos* como lo hace por sus murallas» (Heráclito, *fr.* 44 D): estas últimas garantizan la existencia física de la comunidad, aquel otro su existencia política. La sumisión a la Ley, y a las leyes que de la misma emanan, trae por consecuencia que, cualquiera que sea la *politeia,* cualesquiera que sean las imperfecciones que nosotros creamos poder advertir en ella, el ciudadano se halla siempre subordinado a un elemento que lo supera. Esta integración del individuo al *kosmos* comunitario no está jamás definida de una vez para siempre: las leyes humanas expresan realidades sociales, y como éstas son cambiantes, las leyes exigen constantes adaptaciones. En la época que ahora nos ocupa, esos retoques que se realizaron en bastantes ciudades dieron origen, para muchos, a aquella nueva concepción según la cual la ley no es sino un contrato de valor muy relativo y, por tanto, discutible[436]: pero el respeto al *nomos* siguió siendo la base de la lealtad de los ciudadanos frente a la *polis* y el verdadero cimiento de la *politeia.* No hay duda de que algunos aristócratas atenienses intentaron resistirse a los progresos de la democracia: pero tampoco hay duda de que, cada vez que uno de aquellos avances cristalizaba en ley de la comunidad, la mayoría de ellos la acataron. El respeto al *nomos* fundamenta la ética de ciudadano[437].

Esta ética es de origen aristocrático, y los progresos de la democracia jamás hicieron olvidar tales orígenes. Además, la lealtad de los aristócratas atenienses frente a la democracia no constituía una simple abnegación, pues esa democracia les dejaba un gran espacio libre, les permitía incluso ascender hasta el primer puesto –y ello nos conduce al aspecto más auténticamente aristocrático de la ética política griega: la aspiración a «ser el mejor» *(aristeuein),* a «ser el primero» *(proteuein),* a manifestar su «virtud» *(arete),* el espíritu de competición *(agon),* y, en definitiva, la ambición, que es ante todo «amor a los honores» *(philotimía).* Anterior al nacimiento de la *polis* (¡véase Homero!), aquel ideal de la preeminencia fue recogido por la *polis* y se extendió por todos los ámbitos de la vida comunitaria: en la guerra (recordemos los «premios al valor» concedidos después de los grandes combates de las guerras médicas) y en los concursos atléticos; pero también en las artes (los festivales dramáticos son concursos), en la justicia (en donde no sólo se trata de lograr el reconocimiento de su derecho, sino de triunfar sobre la parte contraria); y, lo que

---

[435] Antes, sin embargo, de que la crítica racionalista viniese a minar la convicción en la trascendencia del *Nomos* y en su carácter absoluto: *cf. infra,* p. 434.

[436] *Infra,* p. 434.

[437] *Cf.* la «prosopopeya de las leyes» en el *Critón* de Platón (50 ss.), e *infra,* p. 436.

nos importa especialmente aquí, en el ejercicio de los derechos políticos[438], campo en el que los ciudadanos rivalizan por el bien de la ciudad, a cuyo servicio están dispuestos a entregar, en la medida de sus posibilidades, sus dádivas, su tiempo, sus bienes y, llegado el caso, su vida. Desde luego, esta aspiración a ser y mostrarse el mejor encuentra sus límites en esa tendencia antagonista y no menos auténticamente griega que el igualitarismo, y, aunque este ideal igualitario no sea propiedad de la democracia[439], fue la democracia el sistema político que pondría mayor empeño en impedir al individuo destacar por encima de la masa. Pero –y en este punto nunca volvió por completo la espalda al ideal aristocrático– la democracia reservó siempre una zona de actividad pública dentro de la cual la excelencia de un reducido número de personas podía hacer carrera. Ya hemos señalado que el personal dirigente de Atenas en el siglo V se reclutaba principalmente en los círculos aristocráticos, puesto que su educación y sus tradiciones los hacían más aptos para elaborar por el bien común dentro de ese espíritu de competencia honorífica propio de todas las aristocracias. La anécdota (Plut., *Per.*, 8, 5), que asimila la rivalidad oratoria de Pericles y de Tucídides, hijo de Melesias, a la lucha Atlética revela muy bien cómo, incluso en aquellos temas en que estaban implicados los más graves problemas políticos, la oposición entre ambos personajes no se hallaba exenta de ese aspecto «deportivo» de las competiciones, que caracterizaba el estilo de vida aristocrático.

Respeto a la Ley y a las leyes, espíritu de *aristeia* y de *agon* que coloca al individualismo al servicio de la colectividad, estos dos factores, que cooperaban a subordinar al *polites* a la *polis*, servían para paliar muchas imperfecciones institucionales. Hay que guardarse, sin embargo, de concederles un valor absoluto. La trascendencia de la ley es discutida por el relativismo sofístico desde mediados de siglo; en cuanto a la competencia por alcanzar el bien público, resultaba demasiado fácil que se transformara en una rivalidad violenta por el poder y engendrara la *stasis* (el «hecho de alzarse», de ahí «sedición», «revolución»): constituyen problemas que examinaremos más adelante.

V.–LA SOCIEDAD ALLENDE LA POLIS

La «comunidad de ciudadanos» jamás equivale al cuerpo social considerado en su conjunto, y cuanto más oligárquica es la *politeia*, más se aleja de dicha equivalencia, sin que eso signifique que la democracia más avanzada llegue alguna vez a conseguirla. Es imposible formular una

---

[438] Convendría añadir: y en las relaciones entre *poleis*. Pues la aspiración a la hegemonía deriva asimismo de ese deseo de «ser los primeros», y el *Discurso fúnebre* de Pericles no es otra cosa sino una exaltación de la primacía de Atenas. En el mismo orden de ideas, los vencedores en los juegos panhelénicos triunfan no tanto a título individual cuanto como representantes de su ciudad, y su gloria recae sobre su comunidad entera; Píndaro, en los *Epinicios*, nunca deja de exaltar a la *polis* del vencedor.

[439] El ideal de *isonomía* fue aristocrático antes de ser democrático: *cf. infra*, p. 402.

regla general, ya que la situación variaba tanto de un lugar a otro, como no sea diciendo que en el territorio de toda ciudad vivían unos segmentos de población cuyo estatuto les situaba más o menos al margen de la *politeia,* pero que no dejaban de formar parte del *cuerpo social.* Si tratamos de introducir un poco de orden dentro de este mundo marginal, cabe distinguir entre quienes son libres y quienes no lo son, aunque debemos tener *in mente* que los límites entre ambas categorías no son siempre claros, y que además en el interior de las mismas rige una gran diversidad.

Dentro de una determinada comunidad social, hay una serie de hombres que, aun disfrutando de su libertad individual, pueden ser excluidos de la *politeia,* ya por accidente, ya por estatuto hereditario, ya por libre decisión. Por accidente cuando, siendo ciudadanos de nacimiento, han perdido todos o parte de sus derechos cívicos: lo cual puede ser resultado de una condena infamante (éste es, por ejemplo, el caso de la *atimía* –«privación de derechos»– ateniense, que comprende, por lo demás, diferentes grados)[440], o, en las ciudades en donde la *politeia* estaba subordinada a criterios económicos, de la pérdida de tales criterios (los «inferiores» de esta categoría acabarían siendo numerosos en Esparta). A su vez, la exclusión de la *politeia* por estatuto hereditario es característica de los Estados oligárquicos, y sus orígenes son, a menudo, oscuros. El caso más notorio (aunque bastante peculiar) es el de los periecos *(perioikoi:* «quienes habitan alrededor») de Esparta[441]. Son conocidos también fuera de Esparta (en Tesalia, en Creta): en todos estos casos, su libertad individual y su autonomía comunitaria van acompañadas de dependencia política; son hombres libres que viven al margen de una *polis* dominante. Por último, participar de manera voluntaria en la vida social de una comunidad sin participar en su *politeia,* pero disfrutando de su libertad individual, ése era el caso de los extranjeros *(xenoi)* atraídos por las ciudades cuya evolución económica había alcanzado tal desarrollo que las diferentes ramas de la actividad no podían ser cubiertas por los ciudadanos; tendremos luego que volver a ocuparnos del papel desempeñado dentro de la economía ateniense por estos extranjeros domiciliados[442]; los «metecos» de Atenas *(metoikoi:* «quienes habitan junto con») son los mejor conocidos, sin que podamos saber si su estatuto legal tenía equivalentes en otras partes.

Si, de los no ciudadanos libres, pasamos a quienes no lo son, se piensa en los esclavos. Pero la servidumbre griega no constituye una realidad simple, y conoce suficientes grados como para que, desde un extremo al otro, tan sólo se trate de una diferencia de naturaleza. En su sentido más trivial, el esclavo *(doulos)* es ese ser privado de cualquier derecho, «ganado humano»[443] que forma parte de los bienes muebles de su amo[444] y al que encontramos adscrito a todos los sectores del trabajo. Pero el desarrollo

---

[440] *Cf.* Andócides, *Sobre los misterios,* 73 ss.

[441] *Supra,* p. 56; *infra,* p. 394.

[442] *Infra,* p. 581.

[443] Una de las palabras griegas que designa al esclavo, *andrapodon,* está formada por analogía con *tetrapodon,* «cuadrúpedo».

[444] Es la idea contenida en la expresión inglesa *chattel-slavery.*

de este tipo de esclavitud es un fenómeno relativamente reciente en época clásica, y está probablemente favorecido por la desaparición de otros tipos de dependencia característicos de la época arcaica, pero que habían sobrevivido aquí y allá. Estas formas de dependencia son difíciles de definir con precisión, y el recurso a analogías anacrónicas («servidumbre», «colonato») es poco satisfactorio. No pretendemos proceder aquí a tales definiciones, sino simplemente señalar la existencia e importancia de trabajadores más o menos serviles a quienes los autores antiguos ya englobaban bajo la denominación comprensiva y vaga de *metaxy eleutheron kai doulon* («entre los hombres libres y los esclavos»). Conocemos ya a los *hilotas* de Esparta, «esclavos de la colectividad», pero que disponían de determinada autonomía económica; cabe ponerlos en relación con los *penestai* tesalios, los *klarotai* y *mnoitai* cretenses, etc.[445]. No es el momento de analizar la posición que estos grupos ocupaban dentro de la vida económica de las comunidades de las que dependían, sino de subrayar que, al igual que los hombres libres no ciudadanos, y que los propios ciudadanos, eran parte integrante de un edificio social que rebasaba, más o menos ampliamente, a la comunidad política de los ciudadanos.

Se ha argumentado, en ocasiones, este último hecho para deducir que toda *polis* griegas, aunque contara con instituciones democráticas, era en realidad de naturaleza oligárquica, puesto que había siempre, junto a los ciudadanos, una masa humana indispensable a la existencia material de la *polis,* pero excluida de la vida pública –excepto en algunas obligaciones (militares o fiscales). Esta observación, que está justificada desde el punto de vista socioeconómico, carece de valor en el terreno del derecho público, en el que *las nociones de oligarquía y de democracia sólo tienen fuerza en virtud de la estructura interna del cuerpo cívico.* Desde este punto de vista, por lo demás, los Estados modernos no se diferencian de los antiguos Estados griegos: *mutatis mutandis,* los regímenes censuales burgueses del siglo XIX son a las oligarquías griegas lo que las democracias contemporáneas son a las democracias griegas. ¿Hace falta recordar que las mujeres no son «ciudadanas» en Francia sino a partir de 1946, y desde 1971 en un país tan imbuido de ideal democrático como Suiza? ¿Y que los extranjeros domiciliados siguen estando, por definición, excluidos de los derechos cívicos de los países en donde residen? El ejemplo de los Estados Unidos, antes de la guerra de Secesión, permitiría añadir a esta comparación el fenómeno de la esclavitud, cuya supresión legal no hizo acceder desde el mismo nivel a los negros emancipados hasta la plenitud del ejercicio de los derechos cívicos. Así pues, una recta comprensión de la *polis* griega de época clásica exige que se distinga cuidadosamente entre las *estructuras políticas,* que sólo implican a los ciudadanos, y las *estructuras socioeconómicas,* que los incluyen, pero los rebasan. En este capítulo no hemos intentado más que definir sumariamente los principios generales que rigen a las primeras.

---

[445] *Infra,* pp. 420, 393.

CAPÍTULO II

CIUDADES OLIGÁRQUICAS

El capítulo anterior habrá permitido captar la naturaleza de una ciudad oligárquica. Pero ilustrarla mediante ejemplos concretos del siglo V no resulta fácil, pues las fuentes no son ni abundantes ni explícitas, aunque las ciudades oligárquicas fueron, es cierto, más numerosas que las ciudades democráticas. Vamos a reunir, a continuación, algunos casos conocidos, antes de examinar lo poco que se adivina de los problemas espartanos.

I.–EJEMPLOS DE CIUDADES OLIGÁRQUICAS[446]

Según Tucídides, I, 19, los espartanos habrían procurado que las ciudades de su alianza estuviesen siempre regidas por oligarquías: declaración de carácter general, cuya aplicación desarrolló Lisandro intensamente a finales de la guerra del Peloponeso, pero que apenas figura reflejado en nuestras fuentes. No hay duda de que la estructura económica y social de las ciudades rurales del interior del Peloponeso favorecía esta tendencia, pero ya hemos visto que la influencia de Argos y de Atenas podía estimular eventualmente en ellas algunas aspiraciones democráticas. Y, a la inversa, la apertura marítima de un aliado de Esparta no era en absoluto para que la oligarquía fuese el régimen imperante, sin necesidad de que Esparta, según parece, se viera obligada a sostenerlo.

---

[446] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 414, véase: L. Whibley, *Greek oligarchies. Their character and organization,* Cambridge, 1955, pero escrito en 1894. Sobre Corinto: Ed. Will, *Korinthiaka,* París, 1955; J. B. Salmon, *Wealthy Corinth: a history of the city to 338 B.C.,* Oxford, 1984. Sobre Tebas: P. Cloche, *Thèbes de Bèotie,* Namur-Lovaina-París, s.d. Sobre las oligarquías de Occidente: F. Sartori, *Problemi di storia costituzionale italiota,* Roma, 1953; íd., *loc. cit., supra,* nota 239. Sobre Creta: H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes,* Lille, 1939, cap. VI; R. F. Willetts, *Aristocratic society in ancient Crete,* Londres, 1955; D. Lotze, *Metaxy eleutheron kai doulon. Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen in Greichenland bis zum IV. Jht. v. Chr.,* Berlín, 1959.

Tal es el caso de Corinto, que estaba gobernada por una oligarquía sobre la que las fuentes tardías nos informan mal: el cuerpo cívico parece haber estado distribuido en ocho *phylai* (al igual que su territorio en ocho distritos-*mere),* cada una de las cuales facilitaba nueve buleutas (¿elegidos?) y un *proboulos* (¿por cooptación?), a fin de constituir una *Boulé* de 80 miembros. La restringida cifra total de este Consejo, la existencia de una Comisión de *probouloi*[447]. La ausencia de cualquier referencia a una asamblea popular *(¿halia?),* son un conjunto de datos que atestiguan el carácter oligárquico de las instituciones, como lo testimonia el elogio hecho por Píndaro, *Ol.,* XIII, 6 ss., de la *eunomía* corintia, de ese ideal de orden, de armonía y de jerarquía aristocrática –aunque sea imposible señalar hasta que punto la oligarquía corintia seguía manteniendo una sustancia aristocrática[448].

Aliada asimismo de Esparta, Tebas, otra ciudad rural, era tradicionalmente aristocrática– oligárquica, pero su régimen conoció diversas vicisitudes en el curso del siglo V. En el año 427, un tebano declara que en el 480/79 «el régimen de nuestra ciudad se hallaba tan alejado de la oligarquía isonómica como de la democracia: quiero decir que, en virtud de sus leyes, era asimismo opuesto al régimen más sensato, y lo más próximo posible a la tiranía, pues los asuntos públicos se encontraban en poder *(dynasteia)* de un pequeño grupo de ciudadanos» (Tucíd., III, 62, 3). Esta oligarquía restringida fue barrida, sin duda, a raíz de la derrota de los persas, a quienes se había unido. Pero Tebas continuó siendo oligárquica, puesto que los atenienses les impusieron (sin éxito) la democracia en el 457[449]. En cuanto a la noción de *oligarchía isonomos,* que representa «el régimen más sensato», ha hecho correr mucha tinta. Sabemos que la noción de *isonomía* puede encerrar una connotación tanto democrática como (lo que sucede aquí) oligárquica[450]. Es probable que en el 427 califique al régimen que estaba entonces vigente en Tebas, y que adoptaron conjuntamente todas las ciudades beocias en el 447, cuando se fundó su Confederación[451]. Sabemos por *Hell. Oxyrrh.,* XVI (XI), que dichas ciudades estaban regidas cada una por una *Boulé* dividida en cuatro secciones, cada una de las cuales se hallaba en funciones durante una cuarta parte del año, proponiendo proyectos al pleno de la *Boulé,* que tomaba las decisiones. Esquema análogo al de las pritanías atenienses, pero cuyo

---

[447] *Supra,* p. 326.

[448] Cotejemos la *eunomía* con los *probouloi:* comentando esta última institución, Aristóteles, *Pol.,* 1928 *b,* proporciona un equivalente: los *nomophylakes* («guardianes de las leyes»), de quienes Jenofonte, *Econ.,* 9, 14, dice que se les designa «en las ciudades bien administradas» *(eunomoumenai).* Los *nomophylakes* sólo están atestiguados, en diversas ciudades, en épocas más tardías, pero cabe recordar que el Areópago ateniense habría sido «guardián de las leyes» *(phylax ton nomon).* Las funciones de los *probouloi* corintios son probablemente parecidas a las del antiguo Areópago.

[449] *Supra,* p. 146.

[450] *Supra,* p. 67; *infra,* p. 402.

[451] *Infra,* p. 422.

carácter oligárquico procede tanto de la soberanía de la *Boulé* (pues no hay nada parecido a una asamblea) como del hecho de que el acceso a este organismo estaba reservado a los terratenientes, que facilitaban los contingentes de hoplitas y de jinetes[452]: sólo entre estos privilegiados reinaba la *isonomía*. Los criterios de accesión a las magistraturas –y hasta las propias magistraturas– no son desconocidos.

Aristóteles *(Pol.,* 1274 *a-b)* evoca una ley tebana que tenía por objeto la estabilidad del número de hacendados: era un medio indirecto para mantener la cualificación y el número de ciudadanos de pleno derecho. Algunas ciudades habían resuelto este problema de forma más radical mediante la fijación de un *numerus clausus,* como harán los oligarcas atenienses de 411 con los «Cinco Mil». Este procedimiento es característico de las ciudades de Occidente: encontramos asambleas de los «Mil» en Crotona, Locros, Regio y Acragante. Naturalmente, se basaba en un criterio de fortuna, y, para ser más exactos, de bienes raíces; pero, como las propiedades se transmitían por herencia, este principio se combinaba con el derecho de nacimiento: en pleno siglo II, la flor de la aristocracia locria seguía considerándose como descendiente (¡por vía femenina!) de «cien casas» primitivas (Polib., XII, 5, 6-9). Pero, cuando los privilegios políticos (como el acceso a determinadas magistraturas) se halla reservado a algunas familias[453], es difícil saber si se trata de una herencia auténticamente aristocrática o de una usurpación «dinástica», según cabe sospechar en ciertos casos. Nacimiento, propiedad, capacidad militar y *numerus clausus* podían combinarse de diferentes maneras para conducir a la formación de esos cuerpos cívicos que constituyen la verdadera sustancia de las ciudades oligárquicas, y que a veces contenían cuerpos aún más restringidos y más privilegiados.

El cuadro de la Grecia aristocrática y oligárquica quedaría incompleto si prescindiéramos de un ámbito muy particular: Creta. Aunque las ciudades cretenses aparecen difuminadas dentro de la historia general de la época clásica, disponemos de una documentación relativamente abundante sobre sus instituciones: y es que su singularidad arcaizante y su parentesco con las instituciones espartanas llamaron la atención de filósofos y eruditos, pero también que son ricas en material epigráfico *(cf.* principalmente el «código de Gortina», de mediados del siglo V). La Creta minoica fue ocupada en parte por los micénicos en el siglo XIV, la Creta micénica por los dorios a finales del II milenio, y esas conquistas habían dejado huellas en la organización de las ciudades[454]. Organización lo suficientemente homogénea como para que Aristóteles *(Pol.,* 1272 a) pueda hablar de las instituciones cretenses en general, aunque la realidad

---

[452] Como las ciudades beocias eran muy desiguales, el número total de miembros de su *Boulé* era, sin duda, variable.

[453] Como parece haber sido el caso del clan de los Neleidas de Mileto, con el que los atenienses contemporizaron antes de expulsarlos, en el 445, según se cree.

[454] En la extremidad oriental de la isla, los Eteocretenses («verdaderos cretenses») eran descendientes de los primeros ocupantes.

fuera más distinta de lo que él da a entender. Observamos, ante todo, una estratificación social que tiene sus orígenes en las mencionadas circunstancias de las conquistas. En cada *polis* la sociedad se subdivide en ciudadanos de pleno derecho, en hombres libres, pero dependientes, y en hombres privados de libertad, cuando no de derechos. Los hombres libres *(eleutheroi)* son un buen ejemplo de sociedad militar. Sometidos desde la infancia a una educación pública que los agrupaba en «rebaños» *(agelai)*, con la mayoría de edad pasaban a integrarse en «compañías» *(hetaireiai)* que hacían sus comidas en común *(syssitia)* en la «casa de los hombres» *(andreion)*. Sin duda, las *hetaireiai* tenían origen gentilicio, pues los recién nacidos eran presentados ante las mismas como sucedía en las fratrías atenienses: pero las *hetaireiai* cretenses habían conservado una cohesión y una función política que las fratrías atenienses habían perdido. Libres, pero privados de derechos políticos, los *apetairoi* constituían una clase compleja que, en concreto, parece haber incluido a periecos *(perioikoi)*, a comunidades autónomas y sometidas a una *polis* (como los periecos de Esparta), y a tributarios. El caso de los no libres plantea múltiples problemas, pues resulta difícil establecer una clasificación irrefutable a partir de un vocabulario muy diversificado. Los *aphamiotai* o *klarotai* (¿y los woikeis?) eran «siervos» sujetos a las fincas *(klaroi)* de los *eleutheroi;* es difícil captar qué rasgos los distinguen de los *mnoitai,* a quienes algunos textos llaman «esclavos públicos». Estas gentes poseían un estatuto mejor que el de los hilotas de Esparta[455] (con los que nuestras fuentes tienden a asimilarlos): gozan de una existencia legal, de una familia reconocida por la ley (los hombres pueden incluso casarse legalmente con una mujer libre), de bienes muebles. No son «esclavos» (pues, además, éstos existen), aunque el código de Gortina los califique de *doloi (=douloi)*. Sociedad aristocrática típica, en donde una minoría hereditaria ejerce se autoridad política y su explotación económica sobre una masa dependiente, pero no homogénea. En cuanto a las instituciones políticas de las ciudades, se amoldan a la estructura aristocrática de la sociedad. Los antiguos poderes reales habían pasado en todos sitios a manos de colegios de *kosmoi* («ordenadores»), cuyas competencias colectivas parecen haber sido muy amplias, pero entre los cuales también se aprecia –en Gortina al menos– una cierta especialización[456]. Aristóteles los compara con los éforos espartanos, pero, a diferencia de aquéllos, los *kosmoi* sólo se reclutaban en determinadas familias. Las ciudades parecen haber tomado precauciones contra sus posibles abusos de poder: tienen que rendir cuentas y no son reelegibles sino transcurrido un plazo (variable) de algunos años. Los antiguos *kosmoi* entran a formar parte del Consejo de

---

[455] Eso puede contribuir a explicar que jamás se rebelaran –pero su tranquilidad obedece también, ciertamente, al hecho de que estaban más estrechamente vigilados, por ciudades próximas unas a otras y que tenían todas el mismo interés en verles mantenerse en calma.

[456] El *kosmos hiarorgos* posee una competencia sacerdotal; el *kosmos ksenios* posee jurisdicción sobre los no ciudadanos.

Ancianos (los *preigistoi).* La Asamblea *(agora)* –que, como es natural, tan sólo incluye a los *eleutheroi)*– no aparece, en el siglo V, más que en Gortina y en Ritenia. Aristóteles afirma que las asambleas cretenses no poseen otra función sino ratificar las propuestas de los *kosmoi* y de los Ancianos: pero como una inscripción arcaica de Dredo nos presenta a la *polis* (es decir, a la Asamblea) dictando disposiciones que limitan el poder de los *kosmoi,* es probable que la supremacía de estos últimos sólo fuera afirmándose progresivamente, y que el control a que estaban sometidos les impidiera en todo momento adquirir un poder excesivo.

Estos pocos ejemplos deben haber bastado para ilustrar los principios vigentes en las *poleis* en las que gobernaba «la minoría» –nos queda Esparta.

II.–PROBLEMAS ESPARTIATAS[457]

La importancia de Esparta nos ha conducido, ya desde el principio del libro, a presentar a esta ciudad y al sistema de que se rodeó[458]. Pero ahora, debemos ocuparnos otra vez del mundo espartano.

La *polis* de los espartiatas no es (como las de los *eleutheroi* cretenses) sino la pieza central del sistema: Esparta se ha rodeado de las ciudades *periecas* (autónomas, pero no independientes), que, además de asumir las funciones artesanales y comerciales necesarias para la comunidad de los lacedomonios, en la que están incluidos, proporcionan también una serie de hoplitas indispensables para el poderío espartano; y, por otra parte, la numerosa población rural de los hilotas laconios y mesenios, reducidos a la servidumbre, asegura a los espartiatas su subsistencia alimenticia, pero representa a la vez un factor de inseguridad, puesto que, contrariamente a

---

[457] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 414 y de las obras sobre Esparta citadas en la nota 15, véase:

Sobre los grupos de edad y la *agoge:* H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes,* Lille, 1939; C. M. Tazelaar, «Paides kai Epheboi. Some notes on the Spartan stage of youth», *Mnem.,* 4ᵉ sér., XX, 1967, pp. 127 ss.; A. Brelich, *Paides e Parthenoi,* I, Roma, 1969.

Sobre las instituciones *(N.B.:* solamente ofrecemos aquí algunos títulos recientes dentro de una bibliografía inagotable, que se halla contenida, en parte, en los trabajos siguientes): P. Cloché, «Sur le rôle des rois de Sparte», *Et. Cl.,* XVII, 1949, pp. 113 ss.; D. Butler, «Competence of the Demos in the Spartan rhetra», *Hist.,* XI, 1962, pp. 385 ss.; W. G. Forrest, «Legislation in Sparta», *Phoenix,* XXI, 1967, pp. 11 ss.; A. Andrewes, «The government in classical Sparta», en *Studies pres. to V. Ehrenberg,* Oxford, 1966, pp. 1 ss.; A. H. M. Jones, «The Lycurgan Rhetra», *ibid.,* pp. 165 ss.; K. Bringmann, «Die soziale und die politische Verfassung Spartas, ein Sonderfall der griechischen Verfassungsgeschichte», *Gymn.,* LXXXVII, 1980, pp. 467 ss.; P. A. Rahe, «The selection of Ephors at Sparta», *Hist.,* XXIX, 1980, pp. 385 ss.; D. H. Kelly, «Policy-making in the Spartan assembly», *Antichthon,* XV, 1981, pp. 47 ss.

Sobre los problemas relativos a la explotación territorial: D. Asheri, «Sulla legge di Epitadeo», *Ath.,* n.s., XXXIX, 1961, pp. 45 ss.

Sobre los «inferiores»: R. F. Willetts, «The Neodamodeis», *Cl. Ph.,* XLIX, 1954, pp. 27 ss.; D. Lotze, «Mothakes», *Hist.,* XI, 1962, pp. 427 ss.; P. Oliva, «Heloten und Spartaner», *Index,* X, 1981, pp. 43 ss.; A. Roobaert, «Le danger hilote?», *Ktèma,* II, 1977, pp. 141 ss.

[458] *Supra,* p. 54.

sus homólogos cretenses, los hilotas casi nunca se resignaron a su suerte. Esta inseguridad es la que determinó a los espartiatas a vivir en pie de guerra, así como a organizar la «Confederación peloponesia»[459], esa red de alianzas destinada a evitar que los hilotas sublevados (pero también los argivos, siempre hostiles) despertasen en el Peloponeso simpatías, que habrían puesto en peligro a Esparta. Los acontecimientos han demostrado que este sistema, desde luego eficaz, era frágil. Pero la propia Esparta, a pesar de la muda fachada que ofrecía ante las miradas exteriores, no era un bloque sin grietas.

Desde el siglo V, Esparta pasaba por ser el símbolo de la oligarquía, pero la realidad era más compleja. Esparta es oligárquica si consideramos al conjunto de la sociedad lacedemonia, dentro de la cual la minoría espartiata posee en exclusiva la soberanía, pero no es perfectamente oligárquica si consideramos solamente a la comunidad de los espartiatas, en cuyo interior se combinan elementos democráticos, elementos oligárquicos y elementos aristocráticos.

La democracia rige, teóricamente, entre los espartiatas, que se consideran como *homoioi:* este termino, generalmente traducido por «iguales», significa «semejantes». Poco importa, a la postre: iguales o semejantes, los espartiatas lo son y no lo son. Lo son por el sistema de educación pública *(agogé),* que, desde los ocho a los veinte años, los toma completamente a su cargo y, después de hacerles superar una serie de ritos de pasaje[460], los convierte en puros guerreros; lo son por el género de vida que la ciudad les impone, el cual, con su entrenamiento militar y sus comidas en común *(syssitia, pheiditia),* no deja mucho sitio para la vida privada; lo son, asimismo, por el hecho de que cada familia espartiata dispone, en Laconia o en Mesenia, de un *kleros* igual, cultivado por hilotas-colonos y cuyas rentas aseguran la cuota obligatoria de cada una al «mess» (rancho o comedor militar), condición necesaria para pertenecer a este último, y, por tanto, a la ciudadanía; lo son, por último, en la medida en que, si cumplen todas las condiciones anteriores, todos tienen acceso a la asamblea del pueblo *(Apella)* y todos pueden ser elegidos para los cargos públicos. Pero, «iguales» o «semejantes», no lo son desde el momento en que, detrás de esa fachada igualitaria, existen diferencias de carácter social y económico.

Es probable (tratándose de asuntos espartanos es difícil poder rebasar el umbral de la probabilidad...) que Esparta fuera una ciudad auténticamente aristocrática en la época en que ella misma se impuso, de manera artificial, su sistema igualitario, y que dicho sistema no eliminara nunca las diferencias sociales anteriores. En efecto, cabe sospechar que el Consejo de los 28 *Gerontes* sexagenarios (en cuyas sesiones participaban

---

[459] Según la costumbre griega: «Los lacedemonios y sus aliados.»

[460] Estos ritos, así como los nombres oscuros que designan a los grupos de edades separados por ellos, son de origen muy primitivo, pero el conjunto debió de ser sistematizado en el momento en que Esparta cuajó en su forma definitiva.

también los dos reyes) se constituiría en realidad por cooptación dentro de la antigua aristocracia, a pesar del sistema, primitivo y sin probidad[461], de elección por aclamación, que pretendía teóricamente reclutarlos con arreglo a su *areté*. Y sin duda la aristocracia se esforzaba asimismo en promover a los suyos hasta el eforado (los cinco éforos son elegidos anualmente por la *Apella)*. Pero es probable que el reclutamiento de los éforos fuese más abierto que el los *gerontes*, pues adivinamos la existencia de conflictos entre unos y otros y parece que se dio el caso de que los éforos se apoyaran en la *Apella* contra el Consejo. En cualquier caso, resulta que algunas conmociones de la política de Esparta estaban vinculadas a la renovación anual de los éforos –mientras que la *Gerousía*, al ser vitalicia, se renovaba con mayor lentitud.

Es difícil conocer el funcionamiento de tales instrucciones. El problema del poder real puede zanjarse rápidamente: como se suceden hereditariamente dentro de las dos familias de los Agidas y de los Euripóntidas, ambos reyes disfrutaban de igualdad tanto en los honores como en la importancia política, puesto que, en realidad, no son más que magistrados destinados a oficiar algunos cultos, a asumir una jurisdicción análoga a del arconte ateniense (derecho de familia: matrimonios, adopciones, sucesiones), y a capitanear el ejército: e incluso en esta última tarea están acompañados por dos éforos, que desempeñan el papel de «comisarios políticos»[462]. Los verdaderos problemas vienen planteados por la *Gerousía*, la *Apella* y los *éforos*. Teóricamente, la *Gerousía* tenía (como todo Consejo) un poder «probuléutico», de manera que si éste no llegaba a ejercerse la asamblea no habría podido votar ningún acuerdo –e incluso habría tenido la facultad de hacer caso omiso de las votaciones «torcidas» del pueblo. Pero la *Gerousía* se halla especialmente ausente de la historiografía de los siglos V y IV, cuando los asuntos parecen ventilarse entre los *éforos* y la *Apella*. Los poderes de los primeros eran considerables, y a menudo se tiene la impresión de que las orientaciones de la política espartana proceden de este colegio. Los éforos presiden la *Apella*, sobre la que parecen ejercer una fuerte influencia; reciben (o se niegan a recibir) a las embajadas; envían órdenes a los ejércitos en campaña, y cuando un comandante, aunque sea uno de los reyes, ha de tomar una decisión política lejos de la patria, tiene que informar «a las autoridades» de Esparta, probablemente a los éforos. En todo este panorama, la *Gerousía* no aparece, y no somos capaces de imaginar su función. ¿Aristocracia? ¿Oligarquía? ¿Democracia? Es difícil poner una etiqueta a la Constitución espartana del siglo V. Si la *Gerousía* sigue manteniendo, tal vez, su carácter aristocrático, la verdad es que desempeña un apagado papel. Su escaso número y su poder conceden a los éforos un carácter oligárquico. Pero su forma de designación y, al parecer, su reclutamiento, les otorgan también una apariencia democrática. Desde este último punto de vista, el ver-

[461] Encerrados en un edificio, los «escrutadores» *estimaban* la intensidad de las aclamaciones...

dadero problema consistía en conocer los poderes de discusión de la *Apella:* los documentos teóricos parecen excluirlos –pero algunos episodios históricos implican su existencia. En resumen, es difícil ver las cosas con claridad. Pero debe observarse, para terminar, que si Esparta favoreció la oligarquía en su zona de influencia, era quizá más por comodidad que por convicción doctrinal: además, ninguna de las oligarquías conocida dentro de esa zona (incluidas las *decarchías* de Lisandro y los Treinta en Atenas) ofrece parecido con el inclasificable régimen espartano.

Hicimos alusión a diferencias económicas dentro del cuerpo de los *homoioi* –e indudablemente es en este punto en donde se sitúan los problemas más graves y difíciles. Partamos de un fenómeno bien conocido y que desborda el marco del siglo V: la decadencia continua del número total de los *homoioi,* que puede seguirse desde las Guerras Médicas (pero, ciertamente, comienza ya antes)[463] hasta el siglo III. En Platea, Esparta todavía alinea a 5.000 hoplitas *homoioi* (frente a 8.000 atenienses): nunca volverá a alinear un contingente semejante; durante la guerra del Peloponeso, vemos a ejércitos «lacedemonios» que no incluyen a ningún espartiata, y sabemos qué intensa angustia provocó en Esparta la captura de 120 *homoioi* en Pilos[464]. Ni las pérdidas en la guerra (generalmente modestas), ni tampoco el seísmo del 465, explican esta «oligantropía», que parece haber respondido a causas socioeconómicas y morales. Si los *homoioi* no son «iguales», es principalmente porque la igualdad económica no rige entre ellos. Sin duda, la igualdad política de los espartiatas tuvo originalmente su base en la distribución de *kleroi* iguales a todas las familias espartiatas; sin duda, la legislación espartana había intentado quitar a los *homoioi* el gusto por el enriquecimiento prohibiéndoles cualquier actividad económica y proscribiendo la acuñación de monedas de plata (las transacciones indispensables se efectuaban mediante lingotes de hierro tan incómodos que el resto de Grecia había abandonado su uso desde tiempos bastante lejanos); sin duda, para evitarles cualquier tentación, estaba vedado a los espartiatas salir al extranjero a no ser en una expedición de guerra o en una embajada, y la expulsión de los visitantes foráneos (la *xenelasía)* entraba en las competencias de las autoridades espartanas. Precauciones inútiles: dichas medidas habían conseguido apagar todo brote de vida cultural, pero no inculcar el desinterés a los espartiatas. Algunas anécdotas ilustran su codicia y, ya fuese a consecuencia de saqueos de guerra o por otros medios, en Esparta había acumulados capitales clandestinos[465]. Si mencionamos aquí este fenómeno es para dar a la

---

[462] El privilegio real de mandar al ejército no siempre fue respetado en el siglo V; *cf.* la expedición de Brasidas, así como la guerra de Jonia, durante la que se sucedieron una serie de *navarcos.*

[463] Y esto contribuyó ya, sin duda, a la suspensión de las conquistas a mediados del siglo VI.

[464] *Supra,* p. 298.

[465] En uno de sus diálogos más antiguos (cercano aún, por tanto, al siglo V), Platón escribe: «Todo el oro y la plata que poseen, juntos, la totalidad de los griegos, no iguala

austeridad del *kosmos*[466] espartano su coeficiente de hipocresía, pues resulta evidente que no fue la acumulación ilegal de la riqueza lo que causó la decadencia del número de los espartiatas –al menos, no fue la única razón.

Tal fenómeno parece estar ligado al régimen de bienes raíces, que no era igualitario más que en apariencia. Ante todo, no es seguro que el reparto original de los *kleroi* (9.000, según la tradición) crease una total igualdad, pues no es seguro que haya afectado a las antiguas propiedades: todo espartiata fue provisto de un lote de tierra conquistada, que debía permitir a todos ellos subsistir conforme a unas normas definidas, pero eso no disminuyó los recursos de quienes ya eran ricos. Ahora bien, lo que sabemos sobre la cantidad de productos (trigo, vino, aceite, queso, etc.) que los hilotas debían entregar anualmente por *kleros* permite establecer que un *kleros* podía asegurar la subsistencia legal de dos espartiatas, un padre y un hijo, o bien dos hermanos. Si un espartiata tenía más de un hijo, sin disponer de otros recursos que no fueran los de su *kleros,* los supernumerarios corrían el riesgo, ante la imposibilidad de entregar su cotización al «mess», de perder su cualificación cívica y de caer en la categoría de los *hypomeiones* («inferiores»)[467] –a menos que pudiesen colocarse dentro de una familia que careciese de hombres, bien mediante adopción, bien mediante matrimonio. Esos traslados de hombres de una familia a otra no eran libres, según la ley, sino decididos por los reyes. En el supuesto de que este régimen funcionara, permitía mantener un número óptimo de hombres por *kleros* y, por tanto, estabilizar el número de espartiatas –es decir, el ejército cívico. Ahora bien, el hecho de que la cifra total de verdaderos espartiatas no cese de disminuir, mientras que, por contra, el número de inferiores aumenta[468], prueba que semejante régimen sufrió muy pronto desajustes: lo que le faltaba a Esparta, no eran ni hombres ni tierras, sino la voluntad de repartir igualitariamente a los hombres respecto a las tierras, o las tierras entre los hombres –lo que quiere decir que algunas familias se esforzaban por juntar muchas más tierras de las que tenían derecho, anteponiendo sus intereses a los de la *polis,* que hubieran consistido en hacer todo lo posible para mantener el

---

cuanto poseen los particulares en Lacedemonia; pues, *a lo largo de varias generaciones,* oro y plata entran en su país..., y jamás salen de él... Y así, no puede dudarse de que aquellas gentes sean las más ricas entre los griegos en oro y plata...» *(Alcibíades,* 122 *e*-123 *a).* Sin embargo, debemos guardarnos de tomar estas palabras al pie de la letra.

[466] «Orden», «ordenación»: el término comprende a la vez las instituciones y el estilo de vida de los espartiatas, y expresa su «buena legislación» *(eunomía).*

[467] Los inferiores constituyen una categoría compleja, que incluye, junto a los espartiatas venidos a menos, a varios grupos difíciles de definir: los *neodamodeis* son considerados, por lo general, como hilotas manumitidos, pero hay constancia de hilotas manumitidos que no son *neodamodeis;* los mothakes son inferiores admitidos a la *agogé,* pero es difícil saber si eran hijos de espartiatas venidos a menos o hijos de padre espartiata y de madre hilota... –Lisandro habría sido un mothax (?).

[468] Este fenómeno, concomitante de la decadencia de los *homoioi,* estallará en el 397, fecha de la «conspiración de Cinadón» e intento de golpe de Estado de los «inferiores».

número de los *homoioi*. Sólo para el siglo IV disponemos de datos sobre el particular, pero como el proceso remonta (al menos) al siglo V, es preciso que los evoquemos aquí. Sabemos, por una parte, que en una fecha insegura de comienzos del siglo IV una ley (llamada «ley de Epitadeo») autorizó a los espartiatas a entregar o legar su *kleros* a quien desearan, y es probable que esta ley no hiciera sino aprobar unas prácticas que hasta entonces eran ilegales –es probable además que tales donaciones y legados no fueran más ficciones destinadas a disimular simples ventas[469], que hacían circular los capitales clandestinos anteriormente mencionados. Por otra parte, Aristóteles *(Pol.,* 1270 *a)* nos informa de que, en su época, se había producido una concentración de tierras en manos de mujeres: aunque, primitivamente, cuando una familia carecía de un heredero varón, la hija debía casarse con un hombre sin *kleros* designado por los reyes[470], el respeto a esta regla había caído en desuso y aquellas hijas, convertidas en «herederas» en el sentido en que nosotros lo entendemos, se habían casado con la idea de redondear una fortuna privada[471]. Muchos *kleroi* que estaban en desherencia, en lugar de ser atribuidos a los hijos supernumerarios de otras familias para que hubieran podido mantenerlos y mantenerse, se hallaban pues concentrados, mediante legados, donaciones o matrimonios, en manos de un número de espartiatas cada vez más restringido. El siglo IV nos permite asistir al desenlace del proceso –pero la decadencia del número de los *homoioi* en el siglo V demuestra que ese proceso ya había empezado entonces[472]. Es decir, que detrás de la apariencia de igualdad o de «similitud» política podemos distinguir la formación de una oligarquía propietaria de bienes raíces. Y este fenómeno económico-social (y asimismo moral, en la medida en que implica la existencia de una codicia que desplaza los intereses colectivos a un segundo plano) nos ayuda a comprender la reputación de oligarquía política que adquirió Esparta: pues ese grupo en vías de enriquecimiento ejercía un peso sobre la vida política, desempeñando el papel de elemento conservador y hostil a las aventuras, al igual que sobre su conciencia pesaba el número creciente de «inferiores» que se veían segregados por aquel mecanismo plutocrático.

---

[469] La venta del *kleros* continuará siendo ilegal a finales del siglo IV.

[470] El calificativo *epícleras,* dado a las hijas de estas familias, expresa su función de transmisoras del *kleros.*

[471] La práctica del *epiclerato* es común a toda Grecia. En Atenas, la hija *epíclera* debía casarse con su pariente más próximo o, en su defecto, con un extraño a la familia, designado por el arconte: este marido, cuya única función consistía en procrear un nieto para su suegro y administrar sus bienes hasta la mayoría de edad del niño, no legaba sus propios bienes a su hijo. Parece que en Esparta, al contrario, como sucedía en Creta (Gortina), el hijo de una *epíclera* heredaba también los bienes de su padre (cuando aquél disponía de algunos), cosa que favorecía la concentración de fortunas.

[472] El «maltusianismo» espartano debe ser relacionado con este proceso: aunque oficialmente se favoreció la procreación, los espartiatas practicaban normalmente la restricción de nacimientos, sobre todo mediante la poliandria (varios hermanos que tomaban por esposa a una misma mujer).

El curso de los acontecimientos no ha revelado que la política de Esparta estaba con frecuencia determinada por impulsos contradictorios: y es que se hallaba sujeta a múltiples tensiones, de las que constantemente debían ocuparse las «autoridades». Tensiones entre espartiatas e hilotas (constantes); tensiones entre espartiatas y periecos (más rara); tensiones entre lacedemonios y aliados (frecuentes); tensiones entre «lacedemonios y sus aliados» y el mundo exterior (frecuentes, pero variables). A lo cual hay que añadir ahora las tensiones entre espartiatas e «inferiores» y, por último, las más difíciles de captar, pero no las menos graves: las tensiones entre los propios espartiatas. Sólo si pudiéramos analizar estas últimas llegaríamos a comprender las auténticas relaciones entre los distintos órganos de la *politeia* de Esparta, entre la *Gerousía,* los *éforos* y la *Apella.* No existe ninguna esperanza de que logremos nunca realizarlo –«a causa del secreto de que se rodea esta *politeia»,* certificaba ya Tucídides (V, 68, 2).

CAPÍTULO III

LAS DEMOCRACIAS

I.–DEMOCRACIA: LA IDEA Y EL VOCABLO[473]

El estudio de la reforma clisteniana nos había conducido a señalar que el término *demokratía* no aparece hasta más tarde, con Heródoto, es decir, en el tercer cuarto del siglo V. Este término iba a adquirir, en el pensamiento y en la práctica política griegas, una importancia demasiado considerable como para que nosotros la aceptemos y utilicemos aquí sin preguntarnos cómo se formó y de qué modo se precisaron las nociones que el vocablo encierra. Dos consideraciones servirán de guía a nuestro análisis.

En primer lugar, hay que advertir que todo régimen político supone un poder soberano, una instancia suprema a la hora de decidir que implica a la comunidad entera: noción que el griego expresa mediante *-archía* y mediante *-kratía* en una serie de voces compuestas *(monarchía, aristokratía, demokratía)* que, todas ellas, determinan la sede de ese poder. Desde este punto de vista, la obra de Clístenes es inconcebible sin un reconocimiento previo de la soberanía del pueblo ateniense, cualquiera que fuese, por lo demás, la extensión real de dicho «pueblo»[474]. Si enfocamos el examen de esta manera, y aun reconociendo que, durante algún

---

[473] *Trabajos de consulta:* A. Debrunner, «Demokratia» , *Festschrift für E. Tièche,* Berna, 1947, pp. 11 ss.; J. A. O. Larsen, «Cleisthenes and the development of the theory of Democracy at Athens», *Essays pres.. to G. H. Sabine,* Ithaca, 1948, pp. 1 ss.; H. Schaefer, art. cit., *infra,* nota 480; V. Ehrenberg, «Origins of Democracy», *Hist.,* I, 1950, pp. 515 ss. (=*Polis und Imperium,* 1965, pp. 264 ss.); Chr. Meier, «Drei Bemerkungen zur Vor- und Frühgeschichte des Gegriffs Demokratie», *Discordia concors, Festgabe für E. Bonjour,* Basel-Stuttgart, 1968, pp. 1 ss.; M. I. Finley, *Democracy, ancient and modern,* New Brunswick, 1972 (enfoque teórico del problema); H. W. Pleket, «Isonomia and Kleisthenes: a note», *Talanta,* IV, 1972, pp. 63 ss.; K. Kinzl, «*Demokratia.* Studie zur Frühgeschichte des Begriffes», *Gymn.,* LXXXV, 1978, pp. 117 ss.; 312 ss. (pero *cf.* Will, *R.H.,* CCLXII, 1980, pp. 429 s.). Véase también M. Ostwald, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy,* Oxford, 1969, con mis observaciones en *R. Ph.,* XLV, 1971, pp. 102 ss.

[474] *Supra,* p. 59.

tiempo, algunas instituciones antiguas siguieron conservando de hecho y de derecho amplias parcelas de su primitivo *kratos,* habremos de admitir que el principio democrático constituye el fundamento de la vida política ateniense mucho antes de que la voz *demokratía* viniera a expresarlo –y, por tanto, no hay duda, mucho antes de que ese principio fuese claramente imaginado por aquellas mismas personas que lo aplicaban.

Por otra parte, ya hemos visto que Heródoto definía también el régimen ateniense mediante el término *isonomía,* y hemos señalado que este ideal de «reparto por igual» convenía a la obra de Clístenes. Pero dicha noción se prestaba también a equívocos en la medida en que no todo el mundo entendía la igualdad de la misma manera y en que *isonomía* podía servir como santo y seña tanto a los aristócratas (frente al poder de los tiranos) como a los demócratas (frente a cualquier poder menos igualitario). Así pues, es probable que, al ser invocada de forma contradictoria por gentes que tenían distintas ideas acerca de la organización de las instituciones de la localización del *kratos,* la noción de *isonomía* se mostrase rápidamente tanto más impropia para definir el régimen cuanto que, precisamente, no resultaba nada explícita respecto a la localización del poder soberano.

Es lógico, por tanto, pensar que fue en el curso de los conflictos que dividieron a la generación posclisteniana cuando se llegaron a definir, en *términos de poder,* o de localización de poder, los dos ideales antagónicos expresados mediante el vocablo común de *isonomía.* El término *monarchía* (atestiguado desde comienzos del siglo VI) suministró el modelo sobre el que se forjaron los términos *oligarchía* y *demokratía,* empleados tal vez uno y otro con una intención peyorativa por parte del bando adverso. En lo que se refiere, más concretamente, a *demokratía,* la comprensión de su sentido y de sus orígenes exige una correcta comprensión de los elementos que la componen. Respecto a *demos,* señalemos que en Heródoto esta palabra designa más especialmente las «gentes del vulgo», por oposición a los nobles[475], mientras que *plethos* designa al conjunto de los ciudadanos, plebeyos y nobles reunidos. Desde ese punto de vista, el uso precoz de *demos* en Atenas para designar a la asamblea del pueblo puede implicar simultáneamente la voluntad de las «gentes del vulgo» de afirmar su participación en la soberanía y en cierto desdén resignado por parte de los nobles[476]: así pues, dos sentimientos antagónicos pudieron converger a la hora de adoptar esta expresión. En cuanto a *-kratía,* cabe preguntarse por qué este sufijo fue preferido al de *-archía,* cuyo modelo se encontraba ya en las palabras *monarchía* y, tal vez, *oligarchía.* La respuesta parece hallarse en el hecho de que la noción de *arché* de *-archía,* no es de la misma naturaleza que la de *kratos, -kratía,* y resultaba impropia para expresar lo que realmente efectuaba la democracia. La *arché*

---

[475] Lo que, en el Ática, procede la tradición, y corresponde a la costumbre, de designar a las «comunas rurales». Solón efectuaba una clara oposición entre el *demos* y «aquellos que poseen fuerza y riqueza», los *hegemones* (Aristót., *A.P.,* XII, 1-2).

[476] Desdén que será expresado más tarde, y de manera claramente peyorativa, con los términos *ochlokratía,* «poder del gentío», o de *ponerokratía,* «poder de los malvados».

expresa el poder de mando (o, más tarde, simplemente, la autoridad) de un individuo o de un grupo, pero que se ejerce sobre los demás. La noción de *demarchía* sólo habría sido concebible si el poder de un *demos* plebeyo se hubiera ejercido sobre nobles excluidos del mismo, lo que era el caso[477]. En cambio, el *kratos* expresa el poderío o la soberanía en sí: a partir de Clístenes, el *demos* (o el *plethos)* encarna colectivamente dicho *kratos,* y si lo ejerce colectivamente, lo hace sobre sí mismo. Es significativo que la noción de *arché* en tanto que poder colectivo del *demos* ejercido sobre otros encuentre enseguida una perfecta aplicación en el «imperio» del pueblo ateniense sobre las ciudades aliadas[478]. En el interior de la ciudad, *arché* no encuentra más empleo que como autoridad delegada, disminuida y controlada, la de los magistrados o la del Consejo, despojados en lo sucesivo de soberanía real.

No podemos, por tanto, sino adivinar en qué condiciones llegó a forjarse el concepto de «democracia». En todo caso, en la medida en que un *demos* originalmente plebeyo y, sobre todo, rural, accedió, a partir del 508/7 y al lado de los *agathoi,* a una plena participación en el *kratos,* es por lo que el término que específicamente lo designaba tendió a identificarse con la totalidad de los ciudadanos, designados con la voz de *plethos.* Y es en la medida en que el «reparto por igual» que expresaba el término *isonomía* se reveló impropio para localizar la sede de la nueva soberanía política (discutida, sin duda, por algunos de sus antiguos poseedores), por lo que la conciencia «democrática» vino a definir su ideal y el régimen que lo encarnaba mediante el vocablo *demokratía.* ¿Cuándo, exactamente? Lo ignoramos. El hecho de que en el 464, en las *Suplicantes,* Esquilo asocie en varios pasajes la noción de *demos* a la de *kratos* puede dar a pensar que el término *demokratía* existía desde entonces. Sin embargo, es probable que los debates que precedieron a la reforma de Efialtes del 462/1 contribuyeran a la terminación de este proceso conceptual y lingüístico. Además, ya hemos subrayado[479] que es básicamente entonces, con la liquidación de los restos de la antigua *arché* del Areópago y quizá, de los arcontes, cuando puede hablarse de democracia en Atenas.

Razones documentales obligan a que estas pocas palabras posean una óptica ateniense. Pero la experiencia democrática ateniense no fue, tal vez, la más precoz (¿Quíos?), y los regímenes democráticos aparecen en otros lugares, cuando la evolución democrática ateniense todavía no ha terminado (Argos, Tarento, Élide). Tanto respecto al contenido como respecto al nombre, no debemos excluir que se haya producido un intercambio de influencias –pero el problema es demasiado complejo como para que aquí hagamos algo más que señalarlo.

---

[477] Debe advertirse que el término existe en el vocabulario político ateniense, pero para designar las funciones personales del *demarchos,* del jefe del *demos,* del «alcalde de aldea».

[478] *Supra,* p. 159.

[479] *Supra,* p. 132.

II.—LA DEMOCRACIA ATENIENSE Y SU FUNCIONAMIENTO[480]

Los análisis de las instituciones atenienses son lo suficientemente numerosos como para que nos abstengamos aquí de entrar en una serie de

---

[480] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 414 y los trabajos mencionados en las secciones a las que remite la nota 481, véase: R.J. Bonner, *Aspects of Athenian democracy,* Berkeley, 1933; H. Schaefer, «Besonderheit und Begriff der Attischen Demokratie im 5. Jht.», *Synopsis, Festgabe für A. Weber,* Heidelberg, 1948, pp. 479 ss. (=*Probleme der Alten Geschichte,* Göttingen, 1963, pp. 136 ss.); A. W. «Gomme, The working of Athen democracy», *History,* XXXVI, 1951, pp. 12 ss. (=*More Essays on Greek History and Literature,* Oxford, 1962, pp. 177 ss.); P. Cloché, *La démocratie athénienne,* París, 1951; C. Hignett, *A history of the Athenian constitution,* Oxford, 1952; A.H.M. Jones, «How did the Athenian democracy work?», en *Athenian democracy,* Oxford, 1957, pp. 99 ss.; estudio traducido al alemán en la colección *Zur griechischen Staatskunde,* «Wege der Forschung», XCVI, Darmstadt, 1969, pp. 219 ss.; J. Bleicken, *Die athenische Demokratie,* Paderbom-Munich-Viena, 1985. Sobre el «paisaje político» ático: R. Osborne, *Demos: the discovery of classical Attica,* Cambridge, 1985; D. Whitehead, *The demes of Attica 508/7-ca 250 B.C., a political and social study,* Princeton, 1986. Los estudios que se ocupan sólo del siglo v son, por razones de documentación, poco numerosos: E. Ruschenbusch, *Athenische Innenpolitik im 5. Jht. v. Chr. Ideologie oder Pragmatismus?,* Bamberg, 1979 (serie de breves estudios que comprende el conjunto del siglo y que tiende a subrayar el segundo enunciado de la pregunta); A. Vamvoukos, «Fundamental freedoms in Athens in the 5th cent.». *R.I.D.A.,* XXVI, 1979, pp. 89 ss.; C. Patterson, *Pericles' citizenship law os 451-0 B.C.,* New York, 1981. Los siguientes trabajos proceden todos, en buena medida, de la documentación del siglo IV, y la *Athen. Pol.* de Aristóteles nada tiene que ver con eso; sobre esta última obra, *cf.* P.J. Rhodes, *A commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»,* Oxford, 1981, sobre el cual M.H. Hansen, *Cl. Phil.,* LXXX, 1985, pp. 51 ss.

Sobre la *Ekklesía:* los distintos artículos de M. H. Hansen han sido reunidos en un volumen: *The Athenian Ecclesia. A Collection of articles 1976-1983,* Copenhague, 1983 (no cesa de prevenir contra las extrapolaciones del siglo IV al v); J. D. Lewis, «Isegoria at Athens: shen did it begin?», *Hist.,* XX, 1971, pp. 129 ss.; E. Kluwe, «Die soziale Zusammensetzung der athenischen Ekklesia und ihr Einfluss auf politische Entscheidungen», *Klio,* LVIII, 1976, pp. 295 ss.; íd., «Nochmals die soziale Zusammensetzung...», *Klio,* LIX, 1977, pp. 45 ss.

Sobre la *Boulé* y el trabajo legislativo: G. Daverio, «I decreti di iniziativa buleutica nel v sec. e Tucidide...», *Rendiconti Istituto Lombardo,* CI, 1967, pp. 681 ss.; Ead., «Il buleuta como proponente di decreti...», *Acme,* XXIV, 1971, pp. 5 ss.; P. J. Rhodes, *The Athenian Boule,* Oxford, 1972.

Sobre la justicia y los tribunales: H. Hommel, *Heliaia,* Philologus, Suppl. XIX, 1927; R. J. Bonner y G. Smith, *The administration of justice in Greece from Homer to Aristotle,* 2 vol., 1930-1938; M. H. Hansen, *Demos, Ecclesia* and *Dikasterion* in classical Athens, *G.R.B.S.,* XIX, 1978, pp. 127 ss. (vuelto a publicar en la colección de artículos arriba citada); M. Piérart, «Les *euthynoi* athéniens», *A.C.,* XL, 1971, pp. 526 ss.; J. H. Kroll, *Athenian bronze allotment plates,* Cambridge, Mass., 1972.

Sobre las magistraturas: además de los trabajos sobre el cargo de estratego citados en la nota 218, J. W. Roberts, *Accountability in Athenian government,* Univ. of Wisconsin, 1982; V. L. S. Abel, *Prokrisis,* Königsstein, 1983; J. W. Roberts, «Aristocratic democracy: the perseverance of timocratic principles in Athenian government», *Athen.,* LXIV, 1986, pp. 355 ss. Véase asimismo: R.A. Knox, «"So mischievous a beast"? The Athenian *demos* and its treatment of its politicians, *Greece & Rome,* XXXII, 1985, pp. 132 ss.; P. J. Rhodes, «Political activity in classical Athens», *J.H.S.,* CVI, 1986, pp. 132 ss.

Sobre las finanzas y las instituciones financieras, carecemos de un enfoque reciente; hay que remitir aún a A. Andreades, *A history of Greek public finance,* I, Cambridge (Mass.), 1933; W. E. Thompson, «Notes on the treasurers of Athena», *Hesp.,* XXXIX, 1970,

detalles, que además son, con frecuencia, inseguros. A fin de cuentas, el estudio de los acontecimientos nos ha forzado a marcar las etapas de evolución del régimen y, por esa vía, a proceder a análisis parciales sobre los que resulta inútil volver a ocuparnos[481]. Así pues, nos limitaremos aquí a cuestiones generales, centradas más en el funcionamiento del sistema que en la descripción de sus mecanismos.

En la medida en que el régimen preclisteniano había reservado el poder a una minoría reclutada en virtud de su pertenencia a las clases censuales superiores (que seguían siendo, esencialmente, nobiliarias), el objetivo de Clístenes parece haber sido no tanto apartar aquellos privilegiados del escenario político cuanto minar su influencia, subordinándolos, en su calidad de magistrados, al principio de la soberanía del *demos,* y oponiendo frente a ellos, en cuanto miembros del Areópago, la concurrencia de la *Boulé* de los Quinientos: su pretensión era menos sustituir las antiguas instituciones mediante otras nuevas que limitar la libertad de acción de la primeras superponiéndoles una serie de nuevos organismos que fuesen socialmente heterogéneos. Pero si el fin de la obra clisteniana fue, tal vez, más negativo que positivo, su medio, la soberanía del *demos,* daría fatalmente paso a una rápida evolución que, al vaciar de su contenido propiamente político a las antiguas instituciones, convertiría a las nuevas instituciones en los verdaderos órganos del gobierno y de la administración.

Ya lo hemos indicado: toda *polis* es una comunidad que se administra a sí misma; por tanto, debemos partir de aquellos organismos que constituyen la encarnación de la *polis:* de la *Ekklesía* y de la *Boulé.*

Cualquier ciudadano mayor de edad y que disfrute de la plenitud de sus derechos puede participar en la *Ekklesía.* ¿Cuál es su número en el siglo V? –resulta imposible establecerlo. Cuando Heródoto dice que Aristágoras, que había fracasado a la hora de convencer sólo a Cleomenes I para que arrastrara a los espartanos en ayuda de los jonios en el 499, logró persuadir a 30.000 atenienses, está citando sin duda lo que pasaba por ser la cifra total del cuerpo cívico en el tercer cuarto del siglo V (V, 97). Hay muchas razones para pensar que esa cifra se había incrementado en el curso de la Pentecontecia: el punto de partida es desconocido; el máximo se aproximaba, quizá, a los 35 o 40.000 hacia el año 431; pero la guerra y la «peste» originaron acto seguido una decadencia, que no hay posibilidad de evaluar[482]. Sin embargo, es cierto que la mayoría de los ciudadanos no hacían uso, o lo

---

pp. 54 ss.; íd., «Athenian leadership, expertise of charisma», *Studies McGregor;* Locust Valley, 1981, pp. 153 ss.; R. Thomsen, «War tasex in classical Athens», *Armées et fiscalité dans le monde antique,* París, 1977, pp. 135 ss.

[481] Sobre la reforma de Clístenes, *supra,* p. 58. Sobre la evolución del reclutamiento de los arcontes, pp. 92, 147. Sobre la reforma de Efialtes, p. 131. Sobre la limitación del derecho de ciudadanía, p. 380. Sobre los estrategos, p. 243.

[482] Reina también la incertidumbre respecto a la repartición social de esta cifra total. Contamos con algunas indicaciones numéricas para los hoplitas, es decir, para las tres primeras clases censuales (pentacosiomedimnos, caballeros, zeugitas): son alrededor de 9.000 en Maratón; 8.000 en Platea (pero en ese mismo instante hay hoplitas enrolados en la flota); Tucídides enumera 13.000 hoplitas y 1.000 caballeros en servicio activo en el 431 (a los que

hacían sólo excepcionalmente, de su derecho de asistencia a la *Ekklesía:* el hecho de que la ley impusiera un quórum de 6.000 ciudadanos en determinadas circunstancias implica una participación normalmente inferior a esa cifra, y los oligarcas del 411 justificarán sus proyectos afirmando que nunca se había visto a 5.000 ciudadanos en la Asamblea (Tucíd., VIII, 72): es evidente que los abstencionistas eran, sobre todo gentes rurales que, además, constituían la mayoría del cuerpo cívico. Por tanto, la soberanía popular no era ejercida más que por una quinta parte de quienes estaban investidos con ella[483]. Pero esta minoría la ejercía plenamente. Y a pesar de esta representación imperfecta de la ciudad real, la *Ekklesía* desempeñaba la función de cuerpo electoral para las magistraturas electivas (y, desde el punto de vista, la elección de los estrategos era uno de los episodios importantes del año político)[484]; y, como toda decisión que comprometiese a la comunidad exigía la votación de un *psephisma,* precedido de un debate en el que cualquier ciudadano podía tomar la palabra y ejercer su facultad de enmienda, la *Ekklesía* encarnaba a un cuerpo legislativo en todos los terrenos imaginables: ya se tratara de modificar o de completar el derecho (público, privado, civil, penal o sagrado), de crear nuevos ciudadanos o de excluirlos de la comunidad, de comprometer gastos públicos o de instituir nuevos recursos, de decidir negociaciones, de declarar la guerra, de definir la estrategia, de concluir la paz, etc. –la *Ekklesía* era siempre la que decidía.

Esta soberanía se habría adaptado mal al carácter no permanente de la *Ekklesía*[485] si la *Boulé* no le hubiera dado la tarea masticada: pues ésa es una de las funciones esenciales de los Quinientos, mientras que la otra era, a través de la sucesión de diez pritanías tribales, asegurar aquella permanencia que el propio *demos* no podía asumir como organismo. Sabemos que un psephisma no podía ser votado por la *Ekklesía* si no provenía de un anteproyecto *(probouleuma)* de los Quinientos. No hay ningún texto que describa una sesión de la *Boulé*[486]: ¿cómo se introducía un pro-

---

debemos añadir la reserva de las clases de mayor edad); los «Cinco Mil» *hopla parechomenoi* del 411 acabaron siendo, por último, 9.000 *(supra,* p. 337). En cuanto a los *thetes,* que servían en la flota, nunca ha sido posible contabilizarlos. Debe advertirse, sin embargo, que fue preciso recurrir a los aliados para poblar la flota del 480, y asimismo que aparecen de nuevo mercenarios, e incluso esclavos, en las chusmas de la marina ateniense de fines de siglo. Todos los intentos realizados, partiendo de estas cifras inseguras, para obtener la cifra total de la población cívica ateniense (mujeres y menores de edad incluidos), son también inciertas, puesto que no sabemos cuál era la media de una familia ateniense.

[483] Dicha proporción y composición se modificaron durante aquellos períodos de la guerra del Peloponeso en que los territorios rurales fueron evacuados y el conjunto de la población cívica quedó replegado en las aglomeraciones urbanas de Atenas y del Pireo.

[484] Las elecciones para el cargo de estratego se celebraban «en la primera pritanía, después de la sexta, en que los presagios eran favorables» (Aristót., *A.P.,* 44, 4), lo que implicaría, de forma bastante sorprendente, que podían diferirse hasta el mismo verano, tiempo ya de campañas militares... Sobre la división del año en pritanías, *supra,* p. 65.

[485] Ignoramos si la regla de cuatro asambleas por pritanía, atestiguada en el siglo IV, existía ya en el siglo V: el hecho de que, a partir de la segunda mitad del siglo V, la primera *Ekklesía* de cada pritanía fuera llamada «principal» *(kyria)* sugiere que, en épocas anteriores, era la única. La *Boulé* podía convocar Asambleas extraordinarias cuando la situación lo exigía.

[486] A no ser la broma grotesca de Aristófanes, *Cab.,* 624 ss.

yecto en el Consejo? ¿Cómo se sometía a deliberación? ¿En qué circunstancias podía el Consejo detenerlo o modificarlo? –todo eso lo ignoramos, pero tiene en el fondo menos importancia que la propia naturaleza de la *Boulé*. Sucede a veces que se traduce *boulé* por «senado»: traducción que amenaza ocasionar un contrasentido, pues se trata de cosas diferentes. El Senado romano, reclutado a partir del ejercicio de las magistraturas, era una oligarquía de profesionales de los asuntos públicos que ocupaban su escaño senatorial de por vida. Si hubo algo nunca en Atenas que semejase a un «senado» de tipo romano, eso era el Areópago. Ahora bien, si el Areópago fue despojado de sus prerrogativas políticas, como lo fueron los arcontes, que pasaban a formar parte del mismo al terminar su cargo, esa medida se adoptó, evidentemente, para liberar a la democracia de todo aquello que debía caracterizar al Senado romano. Y, frente al Areópago, los Quinientos estaban organizados de tal manera que no pudieran desarrollarse en su seno ninguna solidaridad de clase ni ningún espíritu de cuerpo, susceptibles de mermar la soberanía del *demos*. Como ya hemos subrayado[487], la *Boulé* de cada año y cada una de sus pritanías eran una expresión reducida del cuerpo cívico entero (y una expresión reducida mucho más fiel de lo que lo era, en líneas generales, la *Ekklesía);* la designación por sorteo de los buleutas, la ausencia de cualquier tipo de cualificación, excepto el requisito de edad, impiden que este cargo fuera objeto de contiendas; la prohibición de ocupar el puesto más de una vez, y luego más de dos veces (y no sucesivas), en la vida, aseguraba que una alta proporción del cuerpo cívico pasara por el Consejo y excluía la posibilidad de hacer carrera en el mismo; el principio de cambiar a diario de presidente (el *epistates,* que preside también la *Ekklesía)* elimina la influencia personal; el recurrir al sorteo para determinar el orden de sucesión de las pritanías no fomenta la intriga ni las presiones. Y es que la organización de la *Boulé* constituye una maquinaria para eliminar las influencias y hacer triunfar el sentido común del *demos*. Estas facultades no entrañaban graves inconvenientes prácticos: la *Boulé* no tenía que tomar, por lo general, decisiones importantes, puesto que no era soberana, y los grandes debates no se celebraban ante ella, Asistida por algunos auxiliares subalternos permanentes, que conocían la rutina y los textos, y con la facultad de acoger en su seno a los estrategos, que podían aconsejarle, la *Boulé,* que de año en año era siempre diferente y era siempre la misma, lo que le aseguraba una cierta sensatez ordinaria y constante sin permitirle desarrollar un poder, la *Boulé* fue durante dos siglos el mejor garante de la democracia (la prueba de ello estriba en la prisa que se dieron por dos veces los oligarcas en amortizarla). Un proyecto de decreto examinado en primer lugar por 50 pritanos, luego por los 500 buleutas, ciudadanos procedentes de todos los rincones del Ática, unidos campesinos y habitantes de la ciudad, ricos y pobres, nobles y plebeyos, listos e ingenuos, tenía todas las probabilidades de pasar a la

[487] *Supra,* p. 65.

Ekklesía sólo si expresaba las aspiraciones o los intereses de la mayoría del cuerpo cívico. Los autores modernos discrepan a la hora de saber cuál era, si la *Ekklesía* o la *Boulé,* el órgano esencial de la democracia. Discusión inútil, pues ninguno de estos dos cuerpos se concibe sin la existencia del otro, ya que eran complementarios. El hecho de que la *Boulé* debiera a su permanencia el ver cómo se multiplicaban sus funciones, especialmente en la administración, terreno en el que corre pareja con las magistraturas (el Consejo es una *arché* colectiva, que además puede desmultiplicarse en comisiones), la condujo necesariamente a desarrollar una actividad mucho mayor que la *Ekklesía,* pero se halla siempre subordinada a la soberanía del *demos* –el cual, por su parte, sólo puede deliberar y votar sobre aquellos puntos que han sido incluidos en su orden del día por la *Boulé.* Filtro legislativo, órgano de reflexión y sede de una conciencia cívica cuyo carácter sagrado le era recordado por la llama del hogar de Pritaneo, la *Boulé* era el principal parapeto del *demos.*

Sin embargo, no siempre se bastaba para ese cometido. La legislación ateniense, en particular antes de su codificación a finales del siglo V, era lo suficientemente confusa como para que algunas contradicciones pudiesen esquivar la prudencia de los buleutas: y así, se permitía a cualquier ciudadano que intentase una acción de ilegalidad *(graphé paranomon)* contra el autor de un proyecto que se juzgaba incompatible con la legislación existente –pero no sabemos cuándo fue establecida dicha disposición. Y, por otra parte, a esta misma preocupación por defender la legalidad respondía el ejercicio del control popular sobre los magistrados.

Las etapas de la evolución de las magistraturas *(archai)* las hemos ido examinando a través de los acontecimientos. Antiguos jefes de la ciudad, los nueve *arcontes* fueron rápidamente despojados de su poder político por la democracia. Esa decadencia, que inaugura la reforma clisteniana, que ilustra el que sean designados por sorteo (487/6), que culmina la reforma de Efialtes (462/1) y que sanciona, por último, la ampliación social de su reclutamiento (458/7), está además atestiguada por el silencio de las fuentes respecto a las mismas. Es lógico pensar que los arcontes quedaron limitados, en lo sucesivo, a las funciones judiciales y religiosas que les son propias en el siglo IV. Pero hemos visto también cómo el desarrollo militar e imperial de Atenas favoreció la ascensión de los *estrategos,* elegidos y reelegibles, para quienes la ampliación de los asuntos vinculados con sus funciones militares les había procurado una competencia y una autoridad que fue también, constantemente, en aumento. Por otra parte, los mecanismos judiciales y financieros, cuyo desarrollo es característico de la ciudad ateniense en el siglo V, llevaban consigo numerosas magistraturas subalternas que no pretendemos enumerar aquí. Lo que conviene subrayar, para la comprensión del sistema democrático, es, por un lado, que ninguna de las *archai* reunía legalmente condiciones para que se desarrollase un poder personal; y, en suma, que todas ellas estaban sujetas a un estricto control popular.

Por lo que hace a un poder político legal, la hipótesis de que pudieran ejercerlo queda excluida en el caso de los arcontes, a causa, precisamen-

te, de la evolución que acabamos de reseñar. Pero debe excluirse en el caso de los estrategos: tanto para uno como para otros, la noción de «poder de mando» inherente a la *arché* adquirió un carácter puramente técnico: en el caso de los estrategos, es el mando ejercido en tiempos de guerra el que, cuando el conflicto ocurría en un escenario lejano, podía implicar un margen de iniciativa que rebasara las operaciones militares (en el ámbito diplomático, por ejemplo); pero incluso dicho margen estaba definido en las instrucciones que la *Ekklesía* transmitía a los generales que salían en campaña. Para que su libertad de acción fuera total, era necesario que les fuese especialmente otorgada con una medida que consistía en nombrarles *autokratores*[488]: sin embargo, este poder excepcional no impidió a Nicias en el 413, ni a Alcibíades en el 406, que temiesen la cólera del pueblo. Por otra parte, ya hemos visto que el amplio «poder personal» de Pericles no tenía nada que ver con sus funciones de estratego, pues descansaba en el atinado ejercicio de su influencia como ciudadano (la *arché* «del primer ciudadano», observa Tucídides, y no del «primer magistrado»), de una influencia que se permitía ejercer a todo ciudadano mediante su sabiduría y su talento. La auténtica base legal de la influencia personal y, por consiguiente, del poder político, es la *isegoría,* el derecho igualmente concedido a la totalidad de los ciudadanos a tomar la palabra en la Asamblea. La demagogia era, desde luego, el precio de la *isegoría* –pero la *demagogía,* que es el arte de «arrastrar al *demos»,* no posee, originalmente, el valor peyorativo que nosotros le damos y que figura ya ilustrado en el concurso de «golpes de jeta» entre el paflagonio (Cleón) y el Salchichero de los Caballeros, y los atenienses apreciaban mucho su libertad de palabra como para que la misma resultara nunca limitada por otra barrera que no fueran las medidas adoptadas para evitar la ilegalidad. Si la capacidad revelada en el ejercicio de una magistratura podían contribuir a consolidar la influencia de un ciudadano capaz, eso era un aspecto secundario: nada sugiere que los mejores tácticos del siglo V, los Mirónides, los Formión, los Demóstenes, desempeñaran nunca un papel político que rebasase su función militar, y, a la inversa, Cleón debió su cargo de estratego (contra su voluntad) a la situación que había escalado como simple ciudadano en la *Ekklesía.* Tanto para Cleón como para Pericles, la magistratura representa el salario obtenido por su influencia personal de ciudadano, y no al revés.

Los controles a que se veían sometidos los magistrados eran constante. Todo magistrado designado para el cargo era sometido a un examen previo *(dokimasía)* realizado bien ante la *Boulé* –en el caso de los arcontes[489] y de los propios buleutas–, bien ante la Heliea: examen sobre su capacidad legal y no sobre su capacidad técnica, pues se trata de saber si el candidato tiene derecho a ejercer sus funciones (si es efectivamente ciudadano, si posee la edad y el censo requeridos, si no está incurso en

---

[488] *Supra,* pp. 317 s., 344.

[489] ¿Ante el Areópago con anterioridad al 462/1? Es un punto discutible...

alguna incapacidad jurídica). Por otra parte, a su salida del cargo todo magistrado tiene que rendir cuentas[490], de su gestión financiera (ante una comisión de la *Boulé)* si tuvo fondos que administrar, morales y jurídicas si alguien le acusaba de haber faltado a sus deberes. Por último, a lo largo del año podían efectuarse una serie de controles. En el siglo IV (¿pero sucedía ya así en el siglo V?), la *Ekklesía* se pronunciaba, mediante un voto a mano alzada, sobre la gestión de todos los magistrados al comienzo de cada pritanía (Aristóteles, *A.P.,* 43, 4; 61, 2): el magistrado que no obtenía su descargo, era llevado ante la justicia. Pero además, todo ciudadano que estimara que un magistrado había cometido una ilegalidad podía presentar una acusación especial, la *eisangelía,* que era sustanciada bien por la *Ekklesía,* bien por un tribunal popular. Este procedimiento, cuyos orígenes son mal conocidos, fue utilizado contra Pericles en el 430, y luego contra los estrategos de las Arginusas. Es éste un procedimiento esencialmente democrático, que permitía al primero que llegase, en defecto de un ministerio público, instituirse en defensor de la ley contra quienes estaban encargados de aplicarla.

Así pues, resulta que, como la soberanía del *demos* excluía por definición cualquier poder personal (*cf.* Tucíd., 89, 4), todos los caminos que, mediante el ejercicio de un cargo público, habrían podido conducir a ejercerlo, se hallaban bloqueados. La única vía abierta para aquellos a quienes no satisfacía el ejercicio, a menudo oscuro, oneroso y agobiante, de unas funciones estrechamente vigiladas, era el camino real de la elocuencia; y el único «poder» personal es el del ciudadano que, en posesión de un proyecto político, se muestra capaz de persuadir al *demos* a que utilice su soberanía para aplicar dicho proyecto en el marco de la legalidad. Poder precario y del que nadie hacía uso sino a su propia costa y riesgos –aunque también, a veces, a costa y riesgos del *demos.*

Lo que, a cada paso de su andadura, se alzaba ante el ciudadano que se aventuraba en la vida pública, era el espectro de la justicia popular, que cualquier individuo podía poner en movimiento[491]. No entraremos aquí en detalles acerca de la maquinaria judicial ateniense (por lo demás, mal conocida en el siglo V), cuyo único fin no era, evidentemente, la defensa de la legalidad pública[492]: trataremos, más bien, de realzar los principios propios

---

[490] La rendición de cuentas o «enderezamiento» *(euthyna),* el hecho de que el magistrado quede en situación de *hypeuthynos,* constituye el rasgo que nuestras fuentes destacan más frecuentemente para oponer las funciones democráticas al poder tiránico *(cf.* Heród., III, 80; Esq., *Persas,* 213 ss.; *Prom.,* 323 ss., etc.; *infra,* p. 456).

[491] De ahí el desarrollo del siniestro «oficio» de *sicofanta:* estos personajes, blanco favorito de los cómicos, combinaban sus funciones oficiosas de denunciantes con aquellas otras, bien fructíferas, de chantajistas. El «sicofantismo» parece haber constituido una plaga durante los confusos años de la guerra del Peloponeso; entre las imágenes náuticas de Aristófanes, *Cab.,* 430 ss., figura un viento temible, el *sykophantias,* ante cuya aparición más vale recoger las velas...

[492] El hecho de que –si exceptuamos algunos alegatos de Antifonte– no se conserve nada de la elocuencia judicial del siglo V nos priva de criterios sobre la justicia civil y penal de esta época.

de esa justicia que son necesarios para la comprensión del régimen democrático. El primer embate se había dirigido contra los privilegios judiciales de las magistraturas aristocráticas, mediante la institución por Solón de una justicia popular, y lo mismo da que ésta funcionara en apelación o en primera instancia y que el tribunal popular de la Heliea se distinguiera ya o no de la *Ekklesía* (son dos temas discutibles). No hay posibilidad de seguir la evolución del sistema, entre Solón y el siglo V. Pero, a partir del momento en que disponemos de algunas ideas generales sobre la justicia en el siglo V, se comprueba que la misma combina algunas reliquias de la maquinaria judicial arcaica con las instituciones democráticas, y que la evolución marcha con claridad hacia una creciente preponderancia de estas últimas –o mejor dicho: de su soberanía. Si hay una relación necesaria entre las instancias que definen la ley y las instancias encargadas de hacerla respetar, resultaba inevitable que, desde el mismo día en que fue lesgilador soberano, el *demos* se convirtiese también en soberano justiciero y que la autoridad suprema en materia de justicia escapase de las manos a esa minoría que abastecía las magistraturas y el Areópago. O, por lo menos, se le escapaba casi completamente: pues, por una parte, hubo una serie de campos que no se decidieron a tocar, por ejemplo el ámbito de lo sagrado, el de los delitos de sangre, etc., y que fueron abandonados a esos fósiles judiciales que son el Areópago, precisamente, y otros tribunales mal conocidos (el Paladio, el Delfinio, Freatis, etc...), que eran escenario de procedimientos arcaicos y a veces irracionales[493]; pero, por otra parte, por razones de comodidad, una serie de causas mínimas, que respondían a lo que nosotros llamamos jueces de paz o simple policía, quedaban confiadas sólo a los magistrados, con las limitaciones definidas por la ley[494]. En cuanto a todo lo demás, la jurisdicción popular tendía a captar para sí el mayor número de asuntos, y los magistrados no intervienen en los mismos sino en virtud de su *hegemonía,* que no consiste más que en recibir las causas, instruirlas y presidir las audiencias, cada magistrado en el ámbito de su competencia[495], pero ya no se les permite juzgar.

La identidad entre la jurisdicción popular y la *Ekklesía* se deduce de tres hechos: en primer lugar, de su nombre, la *Heliea,* que en algunas ciu-

---

[493] Piénsese en el juicio a animales u objetos «culpables» de homicidio.

[494] La preocupación por descargar a los tribunales populares se manifiesta también en dos instituciones: la de los 30 «jueces de los demos» itinerantes, instituídos en el 453/2, que permitían a la población rural evitar los desplazamientos a Atenas; y la de los «árbitros» *(diatetai),* encargados de procedimientos de conciliación (el cargo era obligatorio para los ciudadanos del escalón más antiguo de los hoplitas, el de quienes tenían sesenta años de edad).

[495] Para el arconte, el derecho privado de los ciudadanos (matrimonio, propiedad, sucesiones, tutelas, etc.); para el polemarco, el derecho privado de los extranjeros y de los metecos; para los *tesmotetes,* el derecho público (es decir, los casos en que se halla implicada la propia *polis* en cuanto Estado). La competencia sagrada del rey se ejerce en el Areópago y en los viejos tribunales arcaicos. Como las magistraturas regulares no bastaban para atender la tarea, se crearon colegios especializados, como el de los «introductores» *(eisagogeis),* que no aparecen hasta el siglo V para las acciones contradictorias, y a quienes podían recurrir las ciudades aliadas a propósito de su *phoros (supra,* p. 167).

dades es el nombre de la Asamblea del pueblo (ése es, además, el sentido del término); luego, por el número total de sus miembros, que es de 6.000 ciudadanos (que tengan, al menos treinta años de edad, sacados a suerte de entre quienes se presentaban voluntariamente y a los que se hacía prestar juramento)[496]; por último, y sobre todo, de su soberanía, pues no existía apelación contra un fallo popular. Heliea, que se dividía en tribunales *(dikasteria)* con un número variable de miembros[497], seguía un procedimiento que dejaba la decisión a los ciudadanos-jueces *(dikastai, heliastai),* y no al magistrado que los presidía: después de haber escuchado la lectura del sumario, y luego los discursos, interrumpidos por los testimonios, del demandante y del demandado, el tribunal se pronunciaba sobre la culpabilidad del acusado mediante un voto secreto y sin previo debate; luego, si la pena no se hallaba prevista en la ley, elegían, en segunda votación, entre las penas propuestas por las dos partes. Ahora bien, lo que concede importancia a la Heliea dentro de la historia ateniense, lo que hizo de ella un órgano de la democracia, es que cualquier acto de la vida pública podía desencadenar una acción judicial. Ya vemos los controles a que estaban sujetos los magistrados: bastaba con que fueran negativos, y el asunto iba a parar a la justicia; si un ciudadano en vena de imaginación legislativa cometía un error de apreciación; si un magistrado daba un mal paso; y, finalmente, si un estratego se dejaba derrotar –todos ellos corrían el peligro de tener que dar cuentas a la Heliea. No era tanto el principio que rezaba que quienquiera que se aventuraba en la vida pública fuera un justiciable en potencia lo que hacía la originalidad de Atenas, como el hecho de que esa facultad dependiese del pueblo soberano que celebra sesiones como instancia judicial. Contrariamente a la mayoría de las ciudades, Atenas había desarrollado una maquinaria judicial distinta a su maquinaria política: pero esa distinción había quedado borrada por el hecho de que los hombres que regían ambos mecanismos eran los mismos, o al menos muy parecidos. Si había muchas posibilidades de que unos cientos de jueces diesen pruebas de serena sensatez en un caso de derecho hereditario o de estafa, había otros tantos riegos para que un caso político o administrativo despertase en estos mismos hombres un reflejo de patriotero o partidista, y los despertaba con tanta más fuerza cuanto que estas buenas gentes (gente simple, por lo general) parecen haber vivido con más plenitud su *kratos* de ciudadanos en la Heliea que en la *Ekklesía.* Es en el tribunal en donde el Filocleón de las *Avispas* se

---

[496] La media de edad debía de ser bastante elevada: los heliastas de las *Avispas* son una serie de viejos a quienes atrae el *misthos.* Nótese que la cifra de 6.000 es la misma que se exigía en la *Ekklesía* para determinados asuntos: la Heliea reunía, por lo general, mayor cantidad de gente que la *Ekklesía,* contribuyendo a vaciar esta última.

[497] Los tribunales (que comprendían, en general, de 201 a 1.501 jueces) eran menos numerosos para los casos privados, más numerosos para los públicos, y, dentro de cada una de estas dos categorías, variaban según la importancia del caso. La constitución de los tribunales (cuyos miembros eran sacados a suerte para cada audiencia) y la distribución de las causas entre ellos eran competencia de los *tesmotetes.*

siente investido con un poder colectivo real, mientras que los campesinos de la *Paz* se desaniman porque los asuntos tratados en la *Ekklesía* les superan (615 ss.). El carácter más restringido de los tribunales, más limitado de las causas deferidas ante los mismos, más ordenado de los debates, ¿no explica todo eso que los asiduos a las sesiones soberanas del *demos* prefiriesen los tribunales populares (¡retribuidos!) a la Asamblea, y que una irresistible evolución fuera ampliando sin cesar las competencias de la Heliea? Decíamos antes que la *Ekklesía* y la *Boulé* no podían concebirse una sin otra: hay que añadir a la Heliea entre las obras vivas de la democracia ateniense. Precisamente a propósito de la justicia popular escribirá Aristóteles que «cuando el pueblo es dueño del voto, es dueño de la *politeia*» (A.P., 9, 1).

Con esta misma perspectiva sobre el espíritu y el funcionamiento de la democracia daremos una ojeada, para acabar, al sistema financiero ateniense. Sistema confuso que se desarrolló al azar, sin que ninguna legislación global viniera nunca a introducir coherencia en el mismo. La misma noción de presupuesto, es decir, de una evaluación equilibrada de los ingresos y de los gastos en el año venidero, ni siquiera existe. Además, la organización financiera de Atenas (la única de Grecia que conocemos, a grandes rasgos, en esta época) se presenta como «sectorial», lo que traduce la ausencia de único tesoro: los fondos de que puede disponer la comunidad están repartidos en una serie de cajas, de las que el «tesoro público» *(to demosion)* no es más que una entre varias, alimentadas por los recursos propios de cada una de ellas, destinados a gastos especiales –pero se podían establecer conexiones entre ellas mediante un sistema de préstamos a interés. El sector ingresos-gastos más antiguo era el de los cultos (financiación de los sacrificios, mantenimiento de los templos): cada divinidad poseía sus ingresos, que procedían sustancialmente de sus propiedades territoriales (arrendadas a particulares) y que eran abonados en unas cajas cuya gestión estaba confiada a dos colegios de tesoreros *(tamiai),* los tesoreros de Atenea y los tesoreros «de los otros dioses»[498]. En cuanto al tesoro público, que administraban los *kolakretai*[499], estaba alimentado por los ingresos «nacionales»: minas, peajes[500], tasas diversas, multas, tasa de residencia de los metecos *(metoikion),* producto de la venta de bienes confiscados, etc. Por último, no debe olvidarse que a partir del día en que el tesoro federal de los Helenotamías fue

---

[498] Los tesoreros eran reclutados entre los Pentacosiomedimnoi: su fortuna personal garantizaba no sólo su competencia financiera *(cf.* Tucíd., VI, 39, 1, ejemplo que concierne, es verdad, a Siracusa), sino también su solvencia en caso de incidentes en la gestión...

[499] Obsérvese que tanto *tamías* como *kolakretes* proceden de la lengua de los sacrificios: son, originalmente, quienes cortan y distribuyen las partes de la víctima.

[500] Los yacimientos mineros, propiedad del *demos,* eran arrendados a explotadores privados; la adjudicación de las explotaciones y el pago de los arriendos se efectuaban en la *Boulé,* según un procedimiento que nos informa, en el siglo IV, Aristóteles, *A.P.,* 47, 2. Los peajes (de un 1 por 100 sobre todos los bienes que entraban y salían) eran asimismo objeto de arriendo.

trasladado a Atenas, sus excedentes, que no tardaron en ser prestados al tesoro de Atenea, contribuyeron a dotar a la ciudad de nuevos recursos y permitieron acumular las reservas que ya conocemos[501]. A falta de una contabilidad global, era imposible saber en ningún momento el estado general de las finanzas públicas: ya hemos visto cómo una estimación imperfecta de lo que podría costar la guerra del Peloponeso forzó, a partir del año 428, a adoptar esa medida extraordinaria y odiada que era el impuesto directo sobre el capital *(eisphora).* Tan mínimos como habían sido los gastos públicos (además de los cultuales) en la época arcaica, en la misma proporción se multiplicaron durante el siglo V. Si dejamos a un lado las grandes obras públicas pericleas, las construcciones navales ocupan un lugar destacado en el gasto, pero también esas partidas esencialmente democráticas que fueron los subsidios asignados a muchos de aquellos que consagraban su tiempo a los asuntos públicos –y que derivan, tal vez, de la vieja costumbre de distribuir los sobrantes: sueldos de hoplitas y marinos en campaña (una dracma diaria), mantenimiento de los pritanos y, a partir de una fecha incierta, *misthos* de todos los buleutas, y luego, tal vez, de todas las magistraturas objeto de sorteo, *misthos* de los heliastas (dos, después tres óbolos por sesión), pensiones a los inválidos, viudas y huérfanos de guerra. Sólo se trataba de módicas indemnizaciones para manutención, pero la cifra total que alcanzaban era considerable[502]. En cambio, si la democracia había multiplicado los gastos a favor de los ciudadanos pobres, luego se desquitaba a costa de los ricos. Un buen ejemplo de la explotación democrática de una pervivencia aristocrática es el sistema de *liturgías.* La *liturgía,* que consistía, para quien tenía bienes, en consagrar graciosa (y temporalmente) sus recursos a la financiación de un servicio público –y, desde este punto de vista, las magistraturas gratuitas eran, en realidad, *liturgías*– equivalía a descargar de otros tantos gastos a la hacienda pública. A parte de la trierarquía, que consistía en aparejar y mantener durante un año una trirreme, las numerosas *liturgías* se hallaban ligadas al ámbito cultual: *coregías* (reclutamiento y manutención de un coro dramático o lírico), *gimnasiarquías* (manutención y entrenamiento de un equipo con miras a un concurso gímnico), etc. Las *liturgías* salían caras, pero aún conservaban, de la vieja mentalidad aristocrática, el doble deseo de asentar el prestigio personal sobre la ostentación de su riqueza y de colocarse en la mejor posición dentro de la competición *(agon)* social: de los trierarcas, se trata de ver quién equipara mejor su embarcación *(cf.* Tucíd., VI, 30, 3); de entre los coregos, cada uno aspira a oír proclamando su nombre junto al del poeta vencedor. Sin duda, algunos aristócratas sentían con amargura que las *liturgías* hubieran sido desviadas de su antiguo ideal para financiar el

[501] *Supra,* p. 171.

[502] En el 422, Aristófanes, *Avispas,* 661 ss., calcula que los heliastas cuestan 150 talentos (900.000 dracmas) por año a la ciudad a razón de 6.000 jueces que actúan durante trescientos días. Es verdad que ignoramos si los tribunales funcionaban efectivamente trescientos días por año, y que había una reserva de 1.000 jueces que nunca actuaban.

poderío y las diversiones del pueblo: esos individuos, escribe el Pseudo-Jenofonte con una rabia llena de mala fe, «saben bien que son los ricos quienes son coregos y el pueblo el que proporciona los coreutas, que son los ricos quienes son gimnarsiarcos y trierarcos, y el pueblo el que es entrenado para correr y el que obedece a los trierarcos; el pueblo reclama, pues, ser pagado para correr, para cantar, para danzar y para remar en las naves, a fin de llenarse los bolsillos y de empobrecer a los ricos...» (I, 13)[503]. Punto de vista de un hombre agriado, que no cabe rechazar, puesto que el texto está ahí, pero sí dudar de que hubiera podido encontrar eco mucho antes de que las dificultades de los tiempos condujeran a muchos ricos a pensar de esa manera –a pensar, de forma general, que la quiebra tanto financiera como política de la democracia conduciría a volver a denunciar todo el sistema en uno u otro aspecto.

Sin embargo, no debemos juzgar a la democracia ateniense a partir de esa quiebra provisoria. Ya hemos visto cómo la última fase de la guerra del Peloponeso, con sus defectos, la ocupación del Ática, el agotamiento financiero tanto de los ciudadanos como de la ciudad, y sobre todo el deterioro del espíritu público, afectó hasta tal extremo al régimen que sus adversarios lograron, por dos veces, derribarlo. Pero antes de que se alcanzara esa situación, y luego, de nuevo, cuando ya se había salido de la misma, es preciso reconocer que la democracia funcionó con una eficacia que numerosas ciudades podían envidiarle. Y otra vez nos ofrece un testimonio de este hecho el Pseudo-Jenofonte, cuyo opúsculo en su totalidad es una carga de odio contra un régimen que se enfrentaba a sus prejuicios aristocráticos, pero reconoce objetivamente que ese régimen no deja de ser sólido y de estar bien organizado respecto a los fines que persigue, tan bien que sus enemigos no pueden esperar más que una cosa: su destrucción (es decir, el abandono de esos mismos fines) y no su enmienda. Hay que leer al Pseudo-Jenofonte teniendo enfrente el *Discurso Fúnebre* pericleo que figura en Tucídides. Ambos textos ilustran, uno en negro, el otro con tonos luminosos, ese principio común de que «los asuntos dependen no de un pequeño número de personas, sino de la mayoría» (II, 37, 1), de una mayoría que demostró bien, tanto en el 410 como en el 404, que no tenía intención de ser despojada de un siglo de conquistas políticas, sin perjuicio de introducir algunos retoques en las mismas. Pues si el Pseudo-Jenofonte negaba que se pudiera enmendar al régimen en la dirección de sus deseos, reconocía que se le podía mejorar aún en la vertiente democrática, y sus palabras son proféticas cuando escribe (hacia el 430): «Al ser las cosas como son, afirmo que es imposible que los asuntos tomen en Atenas distinto sesgo al que actualmente muestran, a no ser que se pudiera, en temas de poca monta, suprimir algo de aquí y añadir

[503] El pasaje distingue la evolución de la noción de *misthos*, que, de «indemnización» asignada a los pobres para que puedan consagrarse a los asuntos públicos (que son también los suyos), conduce a la idea de «salario», es decir, de retribución de un trabajo realizado para otras personas.

algo allá: pero no cabe proceder a grandes cambios sin amputar a la propia democracia» (III, 8). Esos «temas de poca monta» serán abordados en el siglo IV con arreglo a los cambios que se han producido en las condiciones generales. Pero lo esencial era sólido: la democracia no era es «locura reconocida», según la habría considerado Alcibíades (Tucíd., VI, 89, 6).

III.–LAS DEMOCRACIAS FUERA DE ATENAS[504]

Distinguiremos entre las ciudades que debieron su régimen democrático a la influencia de Atenas y de su imperialismo y las ciudades que se encauzaron por sí mismas hacia esta forma de *politeia.*

Ya hemos visto que Atenas impuso la democracia a determinados aliados, para atraérselas mejor favoreciendo al *demos* a expensas de las oligarquías cuya fidelidad había vacilado. Pero las informaciones que tenemos sobre tales casos arrojan muy poca luz: la institución de una *Boulé* de 120 miembros elegidos por sorteo en Eritras, la aparición de tribus áticas clistenianas en inscripciones de Mileto –indicios aislados, pero significativos. De la democracia instaurada en Samos en el 441/0, luego en el 412, no sabemos nada, al menos no mucho más de lo que pudo suceder en otras partes. Asimismo, fuera del imperio propiamente dicho, ignoramos la naturaleza exacta de las democracias establecidas temporalmente en Beocia, después de Enófita, por influencia ateniense. En cuanto al régimen democrático de Turios, ya hemos visto cuántas incertidumbres pesan sobre él[505].

Fuera de la zona de influencia ateniense, los casos que merecen retener nuestra atención son los de Argos y Siracusa. El régimen aristocrático argivo desapareció a consecuencia de una derrota sufrida ante los espartanos en Sepeia en el 494[506]: fue necesario entonces reconstruir el cuerpo cívico admitiendo en su seno a personas que no tenían la *politeia* y la instauración de una democracia fue la consecuencia de aquella medida. La ampliación del cuerpo cívico ocasionó, sin duda, la adición de una cuarta a las tres «tribus dorias» tradicionales –pero nada indica que se realizase ahora una reestructuración general análoga a la reforma tribal clisteniana. Sabemos que existen subdivisiones de las *phylai:* fratrías *(phratrai),* «cincuentenas» *(pentekostyes),* «aldeas» *(komai),* pero no vemos qué papel desempeñaban en el funcionamiento del régimen. La Asamblea del pueblo *(Haliaia)* estaba rematada, como en Atenas, por *dos*

---

[504] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 414, véase: M. Wörrle, *Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte von Argos im 5. Jht. v. Chr.,* Diss. Erlangen-Nürnberg, 1964; M. Zambelli, «Per la storia di Argo nella prima metà del V sec. A.C.», *R.F.,* IC, 1971, pp. 148 ss.; D. Lotze, «Zur Verfassung von Argos nach der Schlacht von Sepeia», *Chiron,* I, 1971, pp. 95 ss.; R.A. Tomlinson, *Argos and the Argolid from the end of the Bronze Age to the Roman occupation,* Londres, 1972; W. Huttl, *Verfassungsgeschichte von Syrakus,* Praga, 1929.

[505] *Supra,* pp. 254 s.

[506] Fecha generalmente admitida, pero que podría ser un cuarto de siglo anterior.

consejos. La *Bola* desempeñaba el mismo papel probuléutico que los Quinientos atenienses, y, al igual que aquéllos, estaba encargada de la ejecución de los decretos populares y sujeta a rendición de cuentas. No conocemos ni el número de miembros que la componían ni su organización, sino que estaba presidida por un personaje, el *areteuon* (el «speaker»), que ocupaba su cargo durante más de un día. Tenía la facultad de conocer en asuntos de política exterior, y podía negarse a transmitir algunos proyectos a la *Haliaia (cf.* Heród., VII, 148 ss.; Tucíd., V, 61, 1). En cuanto al consejo de los Ochenta, que no aparece más que una vez (Tucíd., V, 47, 9), se admite que constituye una supervivencia aristocrática análoga al Areópago ateniense, aunque su número responde a las cuatro *phylai* democráticas. De los magistrados, no sabemos gran cosa: los *damiorgoi,* que habían sido los magistrados supremos de la Argos aristocrática (como en muchas ciudades), de quienes no conocemos el número ni las competencias; el rey *(basileus)* conservaba aún el mando del ejército en el 481 (Heródoto, *loc. cit.),* pero esa función pertenece a cinco estrategos en la época de la guerra del Peloponeso: su número, así como el de los regimientos que dirigían, parece implicar la adición de una quinta tribu a las cuatro anteriormente conocidas (Tucíd., V, 59, 72). Todo ello sigue siendo muy vago...

La democracia siracusana es tan mal conocida, por su parte, que no valdría la pena detenernos a considerarla si las circunstancias en que nació y vivió no llamasen la atención. Efectivamente, tocamos aquí uno de los aspectos esenciales de la historia siciliota: los tiranos habían modificado tan profundamente la sustancia social de las ciudades mediante los traslados de población y las ampliaciones del cuerpo cívico a que habían procedido que ya no era posible, a la desaparición de los regímenes tiránicos, volver a las antiguas estructuras políticas. Pero, al mismo tiempo, las democracias que les sucedieron llevaban en su interior la semilla de interminables discordias que oponían a los antiguos ciudadanos con los nuevos, discordias que se tradujeron rápidamente en exclusiones masivas. En el caso de Siracusa, resulta digno de atención que, ya a partir del siglo IV, los autores antiguos no tienen muy claro cuál fuera el régimen de mediados del siglo V. Aristóteles (Pol., 1304 *a)* parece considerar que fue sólo después del año 413 cuando el régimen, hasta entonces «moderado», tomó un giro democrático. Diodoro (XI, 68, 5-6) evoca la democracia siracusana en términos idílicos y falaces. Sin embargo, de las palabras de Tucídides se deduce que se trataba de una democracia: es la *Ekklesía* el órgano que, en el 415, debate la conducta a observar ante la amenaza ateniense, una *Ekklesía* que no ignora lo que es la demagogia (VI, 32 ss.), pero en la cual los estrategos parecen disfrutar de un derecho de prerrogativa (VI, 41,1)[507]. Pero esta democracia había visto tambalearse constantemente sus fundamentos, en sus enfrentamientos contra las intrigas de

[507] El número de estrategos no parece haber sido fijo: en el 415 se decide elegir tres; más tarde, serán quince.

los oligarcas (VI, 38-39) y las amenazas de tiranía. Además, un intento de implantar la tiranía sería lo que condujo a los siracusanos, a partir de 454, a adoptar una medida análoga al ostracismo ateniense, el *petalismos,* que permitía desterrar por cinco años a los ciudadanos que estorbaban: pero el *petalismos* habría conducido a tantos ciudadanos valiosos a tomar el camino del exilio que no tardaría en ser abrogado (Diod., XI, 86-87). Así pues, Siracusa, cuyas instituciones resultan tan mal conocidas en sus aspectos concretos, ofrece el ejemplo de una ciudad en la que casi no había otras alternativas más que democracia o tiranía: la enorme cifra de ciudadanos hacía que el único régimen legal concebible fuese la democracia («es imposible que la oligarquía se mantenga en una gran ciudad», escribió Tucídides, VI, 39, 2); pero la heterogeneidad y la incoherencia de aquel cuerpo cívico privaban de cualquier esperanza de estabilidad a esta democracia, hasta el punto de que algunas circunstancias militares típicas de ese territorio (tendencia de Siracusa a la hegemonía occidental, amenazas de los vecinos bárbaros, etc.) hacían que existiera el peligro de que aquella masa amorfa y anárquica se deslizase hasta caer en manos de un guerrero demagogo[508]. Si la democracia siracusana jamás alcanzó el brillo de la ateniense, fue porque le faltaba un *demos* que encarnase una tradición histórica coherente y duradera. Una ciudad en la que una gran proporción de ciudadanos eran alógenos (ya fueran griegos o sículos) estaba fatalmente destinada a encontrarse dividida frente a sí misma, a menos de sufrir la autoridad férrea de un jefe indiferente a tales divisiones. Sociológicamente, Siracusa y las demás ciudades siciliotas hacen pensar en las futuras ciudades helenísticas; pero, políticamente, todavía no han experimentado la anestesia que representará, para estas últimas, la privación de su indiferencia y la sumisión a una autoridad exterior.

Hubo también otras *poleis* en el siglo V que, en una u otra época, conocieron la democracia: tan profunda es nuestra ignorancia respecto a sus instituciones, que resulta inútil enumerarlas aquí.

---

[508] Sobre las circunstancias del advenimiento de Dionisio, *vid.* el volumen siguiente.

CAPÍTULO IV

LOS ESTADOS FEDERALES EN EL SIGLO V[509]

No hemos tratado, hasta ahora, más que de la *polis,* no sin haber advertido que no todas las regiones de Grecia la habían conocido. En la Grecia del Noroeste, en particular (Acarnania, Etolia, Épiro), y en algunos rincones montañosos de Grecia Central (Lócrida, Dórida, Focidia), aunque la *polis* no se halla del todo ausente, el marco político fundamental era el *ethnos* («pueblo»), que agrupaba, con arreglo a modalidades que en el siglo V somos incapaces de captar, distintos lugares y aldeas *(komai).* Ahora bien, cualquiera que fuese el tipo de organización que prevaleciera, parece que ninguna comunidad vivió jamás en aislamiento: a lo largo de los siglos, en todas partes se tejieron una serie de lazos que, en determinados casos, pudieron conducir a la formación de *poleis* excepcionalmente extensas (como en Ática), o a Estados unitarios con una estructura compleja (como en Laconia), pero también a agrupamientos de tipo federal. Hay que distinguir aquí entre dos nociones: la de federación de comunidades y la de comunidad federal. En el primer caso, las comunidades que la componen conservan su independencia unas respecto a las otras, y no se vinculan sino para el cumplimiento de fines concretos, que

---

[509] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en la nota 414, véase: J. A. O. Larsen, *Greek federal states. Their institutions and history,* Oxford, 1968, que contiene abundante bibliografía; A. Giovannini, *Untersuchungen über die Natur und die Anfänge der bundesstaatliche Sympolitie in Griechenland,* Göttingen, 1971; pero, *contra,* véase F.W. Walbank, Were there Greek federal states?, *Scripta Class. Israelica,* III, 1976-1977, pp. 27 ss. Además, debe consultarse: F. Gschnitzer, «Stammes- und Ortsgemeinde im alten Griechenland», *Wien. Stud.,* LXVIII, 1955, pp. 120 ss. (vuelto a publicar en *Zur griechische Staatskunde,* Wege del Forchung, XCVI, 1969, pp. 271 ss.); L. Moretti, *Ricerche sulle leghe greche,* Roma, 1962; M. Sordi, *La lega tessala fino ad Alessandro magno,* Roma, 1958; P. Salmon, «Les districts béotiens», *R.E.A.,* LVIII, 1956, pp. 51 ss.; M. Sordi, «Autonomia e egemonia nel koinon boeotico», *Atene e Roma,* 1965, pp. 10 ss.; I.A.F. Bruce, «Plataea and the fifth century Boeotian confederacy», *Phoenix,* XXII, 1968, pp. 190 ss.; R.J. Buck, *History of Boeotia,* Edmonton, 1979; íd., «Boeotia, its development of institutions and oligarchic and democratic theory in the fifth and fourth century B.C.», *La Béotie antique. Colloque intern. du C.N.R.S.,* París, 1985, pp. 291 ss.; P. Salmon, *Etude sur la Confédération béotienne (447/6-386),* Acad. Roy. Belg., Mém. Classe des Lettres, 1978.

pueden ser bien de naturaleza religiosa (es el caso de las anfictionías, sobre las cuales *infra,* p. 509), bien de carácter militar (es el caso de las *symmachíai* permanentes, tales como la Confederación peloponesia, o la Confederación de Delos y el «imperio» que surgió de ella)[510]. En cambio, en el caso de las comunidades federales sucede que las comunidades que las componen entregan una parte de su independencia para transmitirlas a organismos comunes y permanentes que sobreponen el marco de un Estado federal a los marcos políticos de los Estados federados. Este tipo de organización, que veremos crecer en el siglo IV y que será característico de la Grecia helenística, existe desde el siglo V, pero apenas podemos captarlo sino en dos regiones, a las que vamos a limitarnos aquí: Tesalia y Beocia.

Nada muestra mejor tanto la importancia como los límites de los factores geográficos para la evolución política que la historia de estos dos países llanos que, provistos ambos de buenos emplazamientos urbanos, vieron desarrollarse la *polis,* aunque a muy diferente ritmo.

Las instituciones tesalias son mal conocidas. La homogeneidad del país había favorecido el desarrollo, desde época arcaica, de un Estado unitario, que había alcanzado su apogeo en el siglo VI. Dicho Estado, aristocrático y monárquico a un tiempo, se encuentra en vías de descomposición y de transformación a lo largo del siglo V. El rasgo más notable de la estructura social tesalia viene dado por una aristocracia de hacendados, heredera de los «griegos del Noroeste» que conquistaron el país a finales del II milenio y redujeron la población rural a un estado de dependencia que los textos comparan al de los hilotas de Laconia; sin embargo, no hay posibilidad de definir el estatuto de estos *penestas.* También a aquella remota época deben los tesalios la institución monárquica: pero el *tagos* (pues éste es el título «real») es un cargo electivo y vitalicio, y su función, esencialmente militar, objeto de competencias entre las familias aristocráticas. La institución parece haber encontrado resistencia en el siglo V, pues conocemos períodos de *atagía*[511]. Desde época arcaica, el país había sido dividido en cuatro regiones o *tetrades* (o *tetrarchíai),* la Tesaliótida, la Ftiótida, la Pelasgiótida y la Hestiótida, cada una de las cuales elegía a un *tetrarca* vitalicio: las «tétradas» no parecen ser otra cosa sino círculos de reclutamiento militar. La práctica de la elección implica la existencia de asambleas primarias, al igual que el hecho de que veamos intervenir colectivamente a «los tesalios» en asuntos de política exterior. Existe, pues, una comunidad política tesalia, y ese *koinon* fue lo suficientemente coherente en época arcaica como para practicar una vigorosa política de expansión que le condujo especialmente a someter a diversos pueblos de

---

[510] Remitimos, asimismo, a cuanto hemos señalado *supra,* p. 218, sobre la misteriosa zona de influencia crotoniata en Italia meridional y sobre los Estados territoriales que constituyeron los tiranos de Siracusa, de Acragante y de Regio (pp. 208 ss.). No parece que podamos hablar, en este caso, de federaciones de Estados, ni de Estados federados.

[511] Lo que corresponde al sentido etimológico de *anarchía:* ausencia de mando, o de autoridad suprema.

Grecia central en calidad de *periecos* tributarios (otra analogía con la comunidad lacedemonia). Dentro de este sistema, las *poleis*, cuyo desarrollo urbano podemos seguirlo a partir del II milenio, no parecen desempeñar ningún papel político con anterioridad a la segunda mitad del siglo V. Poseen, sin duda, instituciones autónomas (acuñan moneda), pero su evolución política quedó retrasada por el hecho de que las mismas sirvieron de residencia a las grandes familias aristocráticas: pues, de entre estas últimas, los Alévadas son «de Larisa», los Menónidas «de Farsalia», los Escópadas «de Crañón», etc. Pero estas ciudades fueron escenario, en la segunda mitad del siglo V, de un movimiento democrático que, superponiéndose a las rivalidades aristocráticas, contribuyó a la inestabilidad y a la oscuridad de la historia tesalia. La virtualidad de ese movimiento se manifiesta en varios hechos: en el 457, los tetrarcas vitalicios son reemplazados por *polemarcos*, probablemente anuales (lo cual reforzaba el poder de la asamblea electoral); en el 431, los contingentes tesalios son enviados no por las tétradas, sino por las *poleis* (Tucíd., II, 22) en el 424, el relato tucidideo sobre el paso de Brasidas a través de Tesalia pone de relieve que había una lucha entre tendencias[512]; y sabemos, por último, que durante su destierro de Atenas Critias, por muy oligarca que fuese, «estaba en Tesalia, en donde organizaba la democracia y armaba a los penestas contra sus señores» (Jen., *Hell.*, II, 3, 36). Es lamentable que no estemos mejor informados sobre las *poleis*, pues es en el interior de las mismas en donde se decidía el futuro de las instituciones tesalias. Y, en efecto, después de un resurgimiento del poder monárquico en la primera mitad del siglo IV, el *koinon* de los tesalios aparecerá acto seguido en forma de una federación de ciudades.

En Beocia, las *poleis* (en cuanto entidades políticas) son preexistentes al sistema federal que, según parece, las agrupó tempranamente –temprana, pero parcialmente: puesto que si la geografía, también en este caso, imponía una cierta unificación, se oponía asimismo a que ésta se diera, en la Antigüedad, debido a la existencia del lago Copais, que, al ocupar el fondo de la depresión de Beocia, dividía al territorio en dos partes desiguales, la más importante de las cuales, al sureste, fue la zona de influencia de Tebas, mientras que al noroeste dominaba Orcómeno: la unificación de Beocia estaría siempre subordinada a rivalidades de hegemonía, las cuales, a su vez, debían favorecer las intervenciones exteriores. Los primeros indicios de una organización federal aparecen durante el siglo VI por la presencia de una moneda común, fuera de la cual se mantiene, sin embargo, Orcómeno y Tespias, manifiestamente rebeldes a

[512] Tucíd., IV, 78, 2-3: «... la masa *(plethos)* de los tesalios había sido siempre favorable a los atenienses; de tal manera que si la tradición regional tesalia hubiera sido la *isonomía* en lugar del poder personal *(dynasteia)*, Brasidas nunca habría podido pasar; e incluso entonces..., hubo una serie de personas, del bando opuesto al de sus guías, que salieron a su encuentro... para impedirle pasar y le dijeron que estaba cometiendo una falta al seguir su ruta sin el acuerdo previo de la Asamblea general» –en caso de que *to panton koinon* sea dicha Asamblea. Sobre este episodio, *supra*, p. 301.

la preponderancia tebana. Una forma distinta de resistencia a la adoptada por Platea, ciudad que, para librarse de Tebas, cierra en el 519 la alianza que durante mucho tiempo la uniría a Atenas: Tespias y Platea son las dos ciudades que, en 480, toman partido contra los persas –quienes, por otra parte, no habían solicitado su sumisión a «los beocios» en general, sino a cada ciudad en particular, cosa que hace dudar de la existencia de un organismo federal en aquella época. A lo sumo, había una organización militar común, pues Heródoto habla de *beotarcos* (IX, 15). Luego, hay que bajar hasta el 457 para volver a encontrar a los beocios. Sabemos que los atenienses hicieron triunfar entonces la democracia en las ciudades beocias, las cuales se emanciparon de nuevo en 447[513] –y es ahora cuando se organizó la Confederación que iba a durar hasta el 386. Es posible que Tebas no impusiera su preponderancia más que en la época de la guerra del Peloponeso. En cualquier caso, es durante las fechas de esta preponderancia cuando un fragmento de las *Helénicas de Oxirrinco*[514] nos revela el sistema federal más perfeccionado que hasta entonces se hubiera conocido.

La Confederación reagrupa a 11 *poleis*[515]. Las comunidades eran muchas más, pero una serie de *sympoliteiai* habían juntado a varias pequeñas ciudades con sus vecinas más importantes (Eutresis y Tisbe con Tespias, por ejemplo). Esas 11 ciudades tenían todas una constitución oligárquica moderada[516]. Pero no eran las propias ciudades las que estaban representadas en el gobierno federal. En efecto, el territorio beocio se hallaba dividido en 11 distritos *(mere)* –pero no a razón de un distrito por ciudad; Tebas, Platea, Tespias y Orcómeno poseían, cada una, dos distritos[517], Tanagra un distrito, y en cuanto a los dos últimos distritos , había dos grupos de tres pequeñas ciudades que se los repartían: uno lo formaban Haliarto, Lebadea y Coronea; el otro Acraifía, Copas y Queronea. Los distritos estaban distribuidos, por tanto, a prorrateo según la población cívica de las *poleis*. Ahora bien, en las instituciones federales los beocios estaban representados por distritos, lo que corregía las desigualdades que habría originado una representación por ciudades. Cada distrito enviaba 60 representantes al Consejo federal *(Boulé)*, cuyas sesiones se celebraban en Tebas. Estos 660 buleutas parecen haber actuado de la misma manera que las asambleas de las ciudades (de cuya composición oligárquica eran, evidentemente, reflejo), es decir, divididas en cuatro secciones de 165 miembros que aseguraban una permanencia trimestral, mientras que las sesiones plenarias sólo se convocaban para asuntos de importancia, respecto a los cuales eran soberanas (Tucíd., V, 38, 2). El poder ejecutivo federal correspondia a los 11 *beotarcas* (uno por distrito),

---

[513] *Supra*, pp. 146, 153.

[514] *Hell. Oxyrh.*, XVI (XI). Sobre esta obra, *supra*, nota 385 (nota adicional).

[515] El texto, que describe la situación del 395, menciona únicamente diez, pues Platea había sido destruida en el 427 *(supra*, p. 295).

[516] *Supra*, p. 391.

[517] Los dos distritos de Platea debían pasar a Tebas en el 427.

que eran, ciertamente, elegidos, parecen haber dispuesto amplias competencias en materia de política general y realizaban sin duda un examen previo de los puntos sometidos a la consideración del Consejo federal. Los beotarcas ejercían también el mando sobre el ejército federal, que parece haber sido reclutado a razón de 1.000 hoplitas y 100 jinetes por distrito.

Es patente el interés de tal sistema. Por un lado, se trata de un verdadero sistema representativo –no, desde luego, del conjunto de la población, sino de los propietarios, que eran el vivero de los ciudadanos en activo. Por otro lado, constituye, como el sistema clisteniano, una construcción artificial que deriva de una reflexión teórica aplicada a una realidad que, previamente, había sido cortada en piezas y recosida. Ya hemos señalado el parentesco existente entre estas instituciones beocias y los proyectos elaborados en Atenas en el 411 (Aristót., *A.P.*, 30, 3): ¿se dio acaso una influencia beocia sobre los oligarcas atenienses o, simplemente, aquellas ideas flotaban «en el aire»? Al menos, aquí las encontraremos realizadas.

CAPÍTULO V

LA TEORÍA POLÍTICA EN EL SIGLO V[518]

Teoría política: se piensa de inmediato en Platón y en Aristóteles, hasta tal punto las obras de ambos filósofos se imponen por su valor y por la influencia que no han cesado de ejercer. Debemos añadir: y por el simple hecho de que nos han sido transmitidas, lo que falsea las perspectivas. Pues la reflexión política no supone un privilegio del siglo IV, pero lo que sobre ella nos ha llegado del siglo V es escaso e incoherente. Ahora bien, cabe preguntarse si los debates teóricos del siglo V no fueron más animados y abiertos que los del siglo siguiente. Las convulsiones con que finalizó el siglo V conducen a que, en Atenas por lo menos, los años sucesivos contemplen un clima poco propicio a las grandes discusiones doctrinales. La democracia ateniense ha perdido su ímpetu creador; es un régimen estabilizado, conservador. La codificación de las leyes, llevada a cabo después del 403, tiene precisamente por objetivo que nadie pueda ya en adelante proponer, valiéndose de un *corpus* jurídico e institucional anteriormente confuso e inseguro, una serie de interpretaciones no conformistas que podían servir de base a la subversión. Este contexto llevaría a una esterilización de las discusiones entre la opinión democrática, reducida ahora a la defensa de instituciones intangibles. No hay nada de extraño en que, a partir de este momento, los debates teóricos se hayan asentado en la parcela de quienes despreciaban la democracia –pero no eran debates públicos, sino más bien discusiones de escuela, y nada sugiere que las mismas hayan ejercido una influencia sobre las realidades de su tiempo. Ahora bien, al acomodarse fuera de la ciudad real para construir sus ciudades ideales, inspiradas en un pasado más o menos imagina-

---

[518] OBRAS DE CONSULTA.– Las obras generales sobre la teoría política griega con gran frecuencia sólo tratan del siglo V como una introducción al siglo IV, y ello de forma sumaria. Véase: E. Barker, *Greek political theory. Plato and his predecessors,* Londres, 1918; T. H. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque,* trad. francesa, París, 1953; Cl. Mossé, *Les doctrines politiques grecques,* París, 1969; E. M. Wood y N. Wood, *Classical ideology and ancient political theory,* Oxford, 1978; W. Donlan, *The aristocratic ideal in ancient Greece,* Lawrence, 1980.

rio, los filósofos del siglo IV llegaron al mismo resultado que la democracia cuando efectuó la codificación: a bloquear cualquier discusión teórica abierta. Pues, desde el momento en que asignaron un fin (teleológico) a la evolución de las sociedades, impusieron un fin (un término) a cualquier debate. Entre una realidad democrática frenada por la legislación y una teoría reaccionaria frenada por la tiranía de las ideas no existía ninguna posibilidad de diálogo.

Es en este punto en lo que el siglo V difiere del IV. En un ambiente en el que las instituciones estaban aún formándose, sin que nada pudiera pasar de antemano como definitivo, en un ambiente en el que las leyes, continuamente modificadas, se hallaban mal codificadas y, en el caso de las más antiguas, eran mal conocidas, la especulación teórica debía ser más abierta y audaz, y las relaciones entre teoría y práctica más constantes y variadas de lo que fueron más tarde. El presente capítulo lo dedicaremos a intentar captar la fisionomía del siglo V respecto a tales facetas. Pero advirtamos, desde el comienzo, que desde el punto de vista documental se aprecia una censura hacia mediados de siglo. En su primera mitad, hay que saber leer entre las líneas de los textos poéticos o filosóficos para adivinar los debates entre las ideas y cuál es su orientación. Luego, los textos se multiplican: Heródoto y Tucídides, Aristófanes y Eurípides, los fragmentos de los sofistas, y, por último, el propio Platón (nacido en el 427) permiten ver las cosas con mayor claridad.

I.–LOS DEBATES POLÍTICOS ANTES DE LA ÉPOCA DE LA SOFÍSTICA [519]

Antes de las fechas en torno al 450 no hablamos de «teorías» políticas. Si hubo algo que respondiese a semejante noción, somos incapaces de reconstruirlo. En cambio, debates sobre la naturaleza de la comunidad social y de su evolución los hubo mucho antes del siglo V. Sus primeros embriones se perciben ya en el siglo VII, pues los asuntos que planteaba Heródoto acerca de las desgracias de la época marcan los primeros hitos en el largo camino del pensamiento político griego. Problemas a los que Hesíodo contestaba con respuestas míticas, y por tanto metafísicas, lo que recordamos aquí tan sólo para calibrar mejor los progresos realizados en el camino de la racionalidad. Esta última, impuesta por la experiencia, se muestra ya a finales del siglo VI. Por más que Solón colocara su obra bajo la advocación de Zeus, la obra en sí testimonia un esfuerzo de la razón práctica, aunque sólo sea en la publicidad del derecho, en la primera organización dada a la justicia popular y, sobre todo, en esa negación de la irracionalidad de la nobleza que reflejan las clases censuales. Los trastornos producidos por los tiranos revelan, por su parte, la existencia de cierta razón práctica enfocada contra las tradiciones ancestrales. Pero hay que esperar a la llegada de Clístenes para que por vez primera se despliegue la

---

[519] OBRAS DE CONSULTA.– Sobre la época arcaica, *vid.* J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962.

acción de una razón teórica que apoye a la razón práctica en el terreno de la política, sin que ese racionalismo llegase a destruir cuantos elementos todavía irracionales contenía la tradición. A partir de ahora, ya no era posible dejar de avanzar por este camino, que siguieron Temístocles, Efialtes, Pericles; pero este último tiene ya puesto un pie en la época siguiente. Fuera de Atenas, deberíamos evocar al menos la elaboración (¿finales del siglo VII-comienzos del VI?) de las instituciones de Esparta, que conjuga la coherencia dentro del artificio hasta crear, de golpe, una «sociedad bloqueada». Resulta inconcebible que todas estas transformaciones no se hayan visto acompañadas de debates[520]. Algunas ideas se abren paso desde el principio, tales como la de *justicia,* la de *poder,* la de *igualdad.* En Atenas parece que, como el problema de una justicia igual para todos había sido zanjado en el siglo VI, la discusión afectaba esencialmente a la igualdad y al poder: ya lo hemos señalado cuando bosquejábamos la historia del concepto de democracia[521]. Pero hay otra noción del edificio político griego que estaría implicada en los debates sobre la justicia, el poder y la igualdad: la de ley *(nomos).* Ya indicábamos antes que la sumisión a la ley constituía el mejor fundamento de la ética tradicional, y que esta «ley soberana» representaba un principio trascendental del que las leyes de la ciudad no eran sino una expresión temporal[522]. Pero el trabajo legislativo llevado a cabo desde la época arcaica, la secularización de la justicia, la comprobación de que los retoques aportados a las instituciones estaban vinculados al ejercicio del poder, todo eso modificó la idea que se tenía de la ley. Que tales temas ya eran objeto de discusión desde antes de mediados del siglo V lo atestiguan diversas alusiones literarias (Píndaro, Esquilo). Sin embargo, antes de mediados del siglo V no encontramos formulaciones teóricas de estos problemas. Lo que nos conduce hasta el umbral de la sofística.

II.–LA SOFÍSTICA. GENERALIDADES, ORÍGENES[523]

El movimiento sofístico, que abarca, en líneas generales, la segunda mitad del siglo V, desborda el marco de las ideas políticas: todo el pensa-

---

[520] Ya hemos señalado, *supra,* p. 138, que las *Euménides* de Esquilo nos devuelven un eco de los debates surgidos en torno a la reforma de Efialtes.

[521] *Supra,* p. 402.

[522] *Supra,* p. 385.

[523] OBRAS DE CONSULTA.– Sobre los sofistas existen capítulos en todas las historias de la filosofía griega *(infra,* nota 733), de entre las cuales mencionaremos aquí la más amplia y reciente: W. C. K. Guthrie, *A history of Greek philosophy,* III, Cambridge, 1969. Entre las numerosas obras que han tratado de o han tocado el tema de la sofística, pueden verse en particular: W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschens,* 2.ª ed., Berlín, 1936; trad. franc., París, 1964; trad. española: *Paideia. Los ideales de la cultura griega,* México, 1957; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbsentfaltung des griechischen Denkens vom Homer bis auf die Sophistik und Sokrates,* Stuttgart, 1940; reimpr., 1966; E. Dupréel, *Les Sophistes,* Neuchâtel, 1948; M. Untersteiner, *I sofisti,* Torino, 1949; trad. inglesa: *The sophists,* Oxford, 1953; F. Adorno, *I sofisti e Socrate,* Torino, 1964, selección de textos precedida de una introducción; E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken,* II, Frankfurt, 1952; E. A. Havelock, *The liberal temper in Greek politics,* Londres, 1957; C. Corbato, *Sofisti e politica ad Atene*

miento griego se ve afectado por esta corriente (aunque sólo sea por reacción); pero como todo pensamiento griego clásico se inserta en la *polis* y se encuentra, por tanto, más o menos en función del pensamiento político, es ahora, a estas alturas de nuestro estudio, cuando debemos abordar el análisis de los sofistas. Para captar la importancia de la sofística, recordemos nuevamente cómo era el universo mental de los griegos cuando aquélla comenzó a alborear. Para el hombre griego de la primera mitad del siglo V (con algunas pocas excepciones), la *polis,* objeto y sujeto a la vez de la práctica y del pensamiento político, no es todavía una sociedad secularizada. En la conciencia común, esta sociedad, que incluía tanto a los hombres como a los dioses[524], se estimaba que seguía reflejando un orden superior deseado por los dioses. Por profunda y, en ocasiones, brutalmente que ya se hubiera procedido a modificar la ley (en su sentido más amplio, que incluye al orden sociopolítico por completo, a su armazón institucional, a sus concepciones religiosas, a sus normas morales), esa ley seguía siendo considerada como la expresión en la tierra de principios metafísicos y cósmicos. Pues bien, todo este «orden» complejo, así como sus principios, pasan a ser objeto de discusión por parte de un movimiento intelectual que, en la historia de la humanidad, es comparable al Renacimiento (en sus aspectos racionalistas) y a las «luces» del siglo XVIII –y particularmente es tal vez comparable a la gran revolución intelectual y moral que vivimos hoy en día. Movimiento *intelectual:* por primera vez un grupo de hombres, los «sofistas»[525], basándose en la

---

durante la guerra del Peloponneso, Trieste, 1958; L. Edelstein, *The idea of progress in classical antiquity,* Baltimore, 1967; T. Cole, *Democritus and the sources of Greek anthropology,* Amer. Philol. Assoc., Monogr. XXV, 1967; A. W. H. Adkinds, *Arete, techne,* democracy and the sophists..., *J.H.S.,* XCIII, 1973, pp. 4 ss.; E. Ch. Welskopf, «Sophisten», en EAD. (ed.), *Hellenische Poleis,* IV, Berlín, 1974, pp. 1927 ss.; G. B. Kerferd, *The Sophistic movement,* Cambridge, 1981; íd., «The Sophists and their legacy», *Proceed. of the fourth intern. Coll. on Ancient Philosophy...,* Wiesbaden, 1981; M. Dreher, *Sophistic und Polisentwicklung. Die sophistische Staatstheorien des fünften Jhts. v. Chr.,* Frankfurt-Berna, 1983.

Los fragmentos de los sofistas figuran en Diels y Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* II, 5.ª ed., Berlín, 1934-1938, y reimpresión reciente, con el comentario de K. Freeman, *The Pre-socratic philosophers. A companion to Diels' FVS,* Oxford, 1946. Trad. francesa (a veces discutible): J.-P. Dumont, *Les sophistes. Fragments et témoignages,* París, 1969.

[524] *Infra,* p. 488.

[525] El término exige una definición. Desde su más antigua utilización, las palabras *sophos* y *sophía* (que comúnmente se traducen por «sabio» y «sabiduría») poseen un significado ambiguo: *sophos* designa no solamente al «sabio», sino también al «hábil» o capaz, cualquiera que sea el campo sobre el que verse esa «habilidad», y sin ninguna connotación ética; la *sophía* no sólo califica al amigo de la «sabiduría», al «filósofo», sino también a quien domina una técnica, cualquiera que sea (a un artesano, por ejemplo). Y hay que partir de esta acepción técnica: sobre *sophía* se ha formado *sophizein,* «practicar la *sophía*» (con el sentido, aquí, de «dominio técnico»), y sobre *sophizein* el nombre de *sophistes,* que designa al que posee la capacidad de *sophizein,* al que domina una *sophía* técnica, y es capaz, por tanto, de comunicarla mediante la enseñanza. En el terreno intelectual, pues, el *sophistes* es simultáneamente sabio y profesor (la primera figura de un universitario, se ha dicho), sin prejuzgar en absoluto el contenido de su ciencia. En la época que nos ocupa, el término se fija para designar a esta categoría de intelectuales cuyo pensamiento tratamos de delimitar aquí. No se ha tratado nunca de una «escuela»: la sofística no es más que una corriente de pensamiento, no una doctrina.

capacidad de su razón y en sus técnicas intelectuales, vienen a separarse *abiertamente* de aquella tradición todavía irracional y religiosa que constituía el fundamento de la sociedad. Momento esencial, en verdad, de la historia del espíritu, aunque la sofística lo es mucho más de la historia del espíritu humano en general que del espíritu griego, puesto que (volveremos luego sobre este punto), si de momento ejerció una gran influencia, ésta fue rápidamente aniquilada, de tal manera que nosotros debemos muchas más cosas a los sofistas de lo que le deben las antiguas generaciones que les sucedieron.

Un movimiento de tales características, que vemos nacer en unas mismas fechas desde Tracia hasta Sicilia, no obedece a una fantasía del azar: el examen de sus orígenes nos llevará a abordar algunos temas que no habíamos previsto estudiar en sí mismos dentro de este libro.

Que existieran *factores filosóficos* en los orígenes de la sofística resulta evidente. Se ha puesto en duda que los sofistas fuesen verdaderos filósofos, y es cierto que su aportación a la filosofía presocrática[526] ha sido escasa: pero la sofística implica un pensamiento filosófico. Sin embargo, toda la primitiva filosofía griega deriva de una reacción crítica frente al antiguo pensamiento mítico[527]. Allí en donde este último proponía, sobre el origen y la naturaleza de los dioses y del mundo, «relatos» irracionales, los filósofos habían procurado hallar «primeros principios» racionales[528]. A decir verdad, su racionalismo estribaba más bien en su forma de operar que en sus conclusiones, a las que el estado de la ciencia les impedía abandonar el campo de la metafísica. Pero, cualesquiera que fuesen las doctrinas de los presocráticos, terminaban desembocando en una crítica de la concepción tradicional de los dioses y, mediante este hecho, minaban una de las bases de la *polis* –implícitamente, al menos, pues raras veces desprenden algo de agresividad frente a los cultos de la ciudad. Además, las alusiones que podamos hallar en los presocráticos a los asuntos políticos no revelan nada que no sea conforme a las ideas comunes y no parece que ningún filósofo haya elaborado una doctrina política –a excepción, sin duda, de Demócrito. Resulta difícil determinar lo que cada sofista debe exactamente a los distintos filósofos anteriores o contemporáneos; pero ya veremos que será posible establecer una serie de relaciones precisas acerca de un punto que tendrá su importancia para la teoría política: la teoría del conocimiento.

Esta última no dejaba de estar relacionada con la evolución de los *conocimientos científicos*. Aquí sólo queremos evocar el progreso de los conocimientos relativos al hombre y al mundo. Su desarrollo, a partir del siglo VII, había conducido, por una parte, a una crítica empírica de las antiguas

---

[526] Llamamos convencionalmente «presocrática» a toda la filosofía griega anterior a finales del siglo V. Sin embargo, en la medida en que algunos de los «presocráticos» (Anaxágoras, Demócrito, etc.) han sido contemporáneos de Sócrates, y en la medida, sobre todo, en que sólo a través de los textos del siglo IV podemos tratar de captar a Sócrates, sería más justo hablar de filosofía «preplatónica».

[527] Como derivan, asimismo, algunos afinamientos del pensamiento religioso: *infra*, p. 525.

[528] *Infra*, p. 541.

concepciones míticas (y contribuido, por consiguiente, al nacimiento de la filosofía) y, por otra, a una toma de conciencia sobre la infinita diversidad de los hombres y de sus costumbres, pero también de la homogeneidad de la humanidad. Lo más importante es, en este caso, la diversidad, puesto que constituye el origen de una cierta forma de relativismo: si un pueblo juzga bueno, útil y justo cuanto aquel otro juzga malo, perjudicial e injusto, y a la inversa, ¿no significa eso que no hay ninguna verdad que no sea relativa, que todo son opiniones? De ahí podían extraerse multitud de ejemplos para una epistemología empírica. Pero, contrariamente, a pesar de las contradicciones existentes en las costumbres y en las leyes, podía comprobarse que todos los pueblos respetaban determinados principios generales (venerar a los dioses, honrar a los padres, etc.): ¿habría, pues, una «naturaleza humana», que alentaría la diversidad de costumbres, de leyes y de opiniones? Problema, sobre el que luego veremos cuán fecundo llegó a ser.

El conocer mejor a los «bárbaros» había puesto también de manifiesto que, en el terreno de las técnicas humanas, no todos los pueblos habían alcanzado el mismo grado, ya que unos daban la imagen de ser más «primitivos», otros más «civilizados»; y como se sabía que en la propia Grecia numerosos aspectos habían cambiado en el curso del tiempo, y que los griegos del siglo V tenían conciencia de haber accedido a un «nivel de vida» superior al de su antepasados, se había concebido una *antropología* diferente a la que se tenía en el pasado. La antropología de un Hesíodo, por ejemplo, consistía en una decadencia continua de la humanidad: para castigar el crimen de Prometeo, los dioses habían infligido el mal sobre los hombres en todas sus formas y habían condenado a la humanidad a una degradación que, desde una edad de oro primordial, la había conducido por etapas a la edad de hierro, a la de la violencia, de la injusticia y de la desesperación[529]. Esta antropología pesimista es reemplazada en el siglo V por una antropología optimista de progreso, que encontramos, bajo diversas formas, en los trágicos, los filósofos (Demócrito), los historiadores (Tucídides) y los propios sofistas. Esta nueva antropología, esquemáticamente, conduce al hombre desde el estado animal al estado social, y más concretamente a ese estado social que es el mejor que conocieron los griegos, a esa *polis* que realizaba la justicia por medio de la ley. Pero esta perspectiva genética debía conducir necesariamente a concebir la justicia y la ley menos como un conjunto de datos trascendentales que como una serie de convenciones humanas destinadas a corregir a la naturaleza: descubrimos así un segundo enfoque de aquella antítesis propia de la segunda mitad del siglo V, la de la naturaleza y la ley.

Que la ley fuera fruto de un «contrato social», constituía una idea inspirada, a su vez, por *la experiencia política:* por limitarnos sólo a su ejemplo, desde Clístenes a Pericles los atenienses habían vivido intensamente la transformación de las formas políticas y de las leyes. Ahora bien, si las leyes cambian, es que no poseen sino un carácter relativo –relativo en comparación con un contexto, asimismo cambiante, al que se les adapta. Esta

[529] *Vid.* Hesíodo, *Trab.*, 109 ss.

experiencia encerraba en su seno un conflicto entre la vieja concepción del *Nomos* trascendental y la idea de la ley positiva, entre las viejas leyes no escritas *(agraphoi nomoi)* y las leyes escritas que elaboraba, día tras día, la ciudad (conflicto puesto de relieve por Sófocles, *Antíg.*, 450 ss.). Y como las leyes nunca eran elaboradas o modificadas por unanimidad, cabía preguntarse con qué derecho una parte de la comunidad podía, mediante la ley, imponer su voluntad a la comunidad entera, y suscitar por esta vía numerosos problemas, que serán objeto de la especulación sofística que se reducen, todos ellos, al de las relaciones entre la ley (o el derecho, o la justicia) y el poder. La evolución específica de la democracia ateniense conducía a problemas más precisos, conexos con determinados problemas filosóficos y, en particular, con el de las relaciones entre la verdad y la opinión. No constituían verdades las ideas que se enfrentaban en los debates de la *Ekklesía* o de la Heliea, sino opiniones, y lo que triunfaba llegado el momento de la votación no era más que una mayoría de opiniones convergentes: esta circunstancia también afectaba a la ley y a la jurisdicción con un coeficiente de relatividad que suministraba materia para la reflexión. La experiencia política proporcionaría además nuevos vuelos a la especulación: nos referimos al imperialismo ateniense. Pues, si hubo un campo en el que el problema del poder (en su doble aspecto de *kratos*-poderío y de *arché*-mando) se planteó en toda su crudeza, ése fue el del Imperio de Atenas. Sin embargo, los problemas que suscitó el imperialismo podían plantearse en política interior: y es que preguntarse cuál era la naturaleza y la legitimidad del imperio, suponía plantear el problema del derecho del más fuerte.

De este modo hemos pasado revista, sumariamente, a cuanto contribuye a explicar el nacimiento del movimiento sofístico en un contexto histórico bien determinado. El movimiento de las ideas y la evolución sociopolítica parecen desembocar conjuntamente, hacia mediados de siglo, a un momento crucial: aquel en que la razón crítica abre una brecha decisiva a expensas de la tradición. Brecha decisiva a escala de la historia de la humanidad. Pues, para la época que la sufrió, esa brecha obligó a la tradición a forjar las armas de una operación defensiva a la que las circunstancias de finales de siglo y el genio de Platón harían salir triunfante.

De esta brecha de la razón crítica, los sofistas fueron, así pues, los principales artífices.

III.–LOS SOFISTAS Y SU IMPOPULARIDAD[530]

Los sofistas: un grupo de sabios, indiscutiblemente (algunos de ellos tuvieron una mente enciclopédica); de filósofos, aunque sin gran originalidad; pero sobre todo de *prácticos*, volcados sobre los problemas con-

---

[530] OBRAS DE CONSULTA.– Véase la nota 523. Sobre Sócrates, véase ahora A. Patzer, *Bibliographia Socratica*, Freiburg, 1985. Cuatro obras recientes: F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Bari, 1978; O. Gigon, *Sokrates: sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 2.ª ed., Berna, 1979; M. Montuori, *Socrates. Phisiology of a myth*, Amsterdam, 1981; R. Kraut, *Socrates and the state*, Princeton, 1984.

cretos del hombre y de las relaciones humanas, con un dominio de las técnicas que permitían intervenir en dichas relaciones mediante la discusión (dialéctica) y el discurso (retórica) y comprometidos a enseñar tales técnicas. Nada de todo eso permite prejuzgar un contenido doctrinal. Las técnicas son, por definición neutras. Como todos, parece ser, compartían la convicción filosófica de la imposibilidad de acceder a otra verdad que no fuese la verdad de opinión[531], y puesto que cada opinión *(doxa)* sólo era cierta para quien la había formado y únicamente comunicable mediante persuasión, los sofistas enseñaban que era posible a alguien de cualquier cosa y de su contraria. Esto equivale a decir que la sofística podía ser puesta al servicio de todas las causas. No subrayamos este punto sino para evitar cualquier confusión entre la sofística y una doctrina filosófica. Pero eso no significaba, de ningún modo, que los sofistas fuesen necesariamente personas amorales o nihilistas: ya veremos que poseían ideas bien definidas, en un sentido o en otro –pero no en cuanto sofistas.

Delimitaremos mejor la fisionomía de los sofistas si intentamos comprender por qué fueron mal vistos por la mayoría de sus contemporáneos, así como por la posteridad.

Advirtamos, en principio, un hecho sociológico: al igual que muchos artistas, los sofistas eran gente itinerante, es decir, políticamente desarraigados y, en los lugares en que residían, extranjeros. La tradición nos los muestra como residentes, sobre todo, en Atenas, ciudad en la que la práctica democrática debía ofrecer un campo privilegiado a sus enseñanzas. Pero la mayor parte son extraños en esta ciudad: Protágoras es de Abdera, Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos, Hipias de Élide, Trasíbulo de Calcedón; ateniense, casi no hay ningún otro más que Antifonte[532]. El hecho de que Atenas, que vio converger a los sofistas, no fuera la patria de la sofística, al igual que no lo fue de ninguno de los grandes filósofos del siglo V que en ella vivieron o que allí pasaron su vida (Anaxágoras, Demócrito), mientras que fue la cuna de los grandes trágicos, es un fenómeno significativo: poderosa y rica, la ciudad atrae a los pensadores racionalistas, pero ninguno nace en ella; sujetos todavía sólidamente a la tradición, los atenienses se inclinan a ver con malos ojos a estos extranjeros que se meten a querer enseñarles cómo administrar sus asuntos.

Como extranjeros dentro de la ciudad, los sofistas no podían vivir en Atenas más que vendiendo (y a un caro precio) sus enseñanzas: pertenecían, pues, a la categoría menos estimada de la población libre, la de los

---

[531] *Infra*, p. 438.

[532] Las fechas de sus vidas son difíciles de precisar: Protágoras nació entre 490 y 480, murió entre 420 y 410; Gorgias, que, según parece, fue contemporáneo suyo, sobrevivió hasta comienzos del siglo IV; el resto son algo más jóvenes, pero todos alcanzan su madurez en la segunda mitad del siglo. El problema de saber si Antifonte «el sofista» es una persona distinta a su compatriota Antifonte «el retor», de quien conservamos varios discursos, y si uno u otro (o solamente uno, de ser el mismo hombre) debe de ser identificado con el político a quien vemos actuar en el 411/0 *(supra*, pp. 332 ss.), nunca ha sido definitivamente resuelto.

metecos asalariados, y sin duda el pueblo les apreciaba aún menos de lo que lo hacía con los artesanos extranjeros, a quienes su producción les integraba en la comunidad. Hostilidad que, aun cuando fuera ya inicio de la desconfianza de los «trabajadores» hacia los «intelectuales», derivaba de las profundidades de aquel aspecto de la ética griega que ligaba la libertad con la autarquía y tendía a menospreciar el lazo de dependencia creado por el salario[533]. «Los que venden la *sophía,* habría dicho Sócrates, «son llamados sofistas, al igual que quienes venden su belleza son llamados prostituidos; pero que un hombre, al reconocer un natural favorable en otra persona, haga de él un amigo y le enseñe cuanto de provecho conoce, pensamos que eso es obrar como conviene a un buen ciudadano» (Jen., *Mem.,* I, 6, 13). Las fortunas amasadas por algunos sofistas (fortunas necesariamente muebles, mientras que el ideal cívico seguía estando ligado a la tierra) no podían sino indisponer a la mayoría de los atenienses, que eran pobres. A fin de cuentas, los precios exigidos por los sofistas reservaban sus lecciones a aquellos que, aparentemente, menos las necesitaban, a aristócratas a quienes su tradición y su fortuna situaban ya en condiciones de ocupar los puestos de responsabilidad, y, mediante tales enseñanzas, se tendía a acentuar aún más un cierto desfase político contrario al ideal democrático: el *demos* contemplaba esa situación con poca simpatía.

Pero hay que considerar, principalmente, la naturaleza y significado de la enseñanza de los sofistas para comprender su impopularidad. Ya hemos señalado el trasfondo filosófico de la sofística, y luego volveremos sobre este punto. Pero es propio de la filosofía no ejercer apenas influencias prácticas inmediatas: eso había sido una realidad aplicable a los presocráticos, como lo será en el caso de Platón. Ahora bien, cuanto la filosofía había elaborado derivaba de y equivalía a una crítica de todo aquello hacia lo que la inmensa mayoría de las personas seguía vinculada: de los dioses tradicionales, del *nomos* trascendental, de la ética fundada sobre los valores religiosos, etc. La propia evolución política no había roto aquellos lazos, aunque es cierto que había introducido una serie de contradicciones que no llegaban a percibirse con claridad. Además, toda tradición está siempre creándose de nuevo al integrar las experiencias positivas de su evolución, y cada etapa dentro de esa evolución tiende a segregar una nueva forma de conservadurismo –y es casi indudable que la democracia ateniense de la segunda mitad del siglo, que ya había adquirido hábitos conservadores, era sentida como algo sancionado por los dioses con la misma naturalidad con que la había hecho la sociedad aristocrática arcaica. Es en este contexto en donde se ubica la enseñanza sofística. No es que los sofistas se hubieran convertido en portavoces de la crítica filosófica: son más bien los explotadores de cuanto, dentro de esa crítica, podía alcanzar una eficacia práctica. Sin embargo, afirmar la relatividad de la justicia y de la ley, de la verdad y de la moral, profesar

---

[533] *Infra,* p. 565.

moral, profesar el agnosticismo religioso, proporcionar, sobre todo, las herramientas para llevar a cabo cualquier tipo de crítica y de justificación, todo eso, que se nos presenta *a posteriori* como audaz y fecundo, le parecía a la mayoría peligroso y condenable. De ahí las reacciones.

En el terreno filosófico, la reacción sólo se desencadenará con la figura de Platón, pero debemos prestar atención a la misma ya desde ahora para poder captar las dificultades con que tropieza nuestro conocimiento de la sofística. Sócrates fue, ciertamente, uno de los primeros adversarios de los sofistas, pero como su propia dialéctica debía mucho a aquellos intelectuales, toda esa buena gente que no distingue demasiado vio en él a un sofista y Aristófanes en las *Nubes,* ese panfleto antisofístico, dio el nombre de Sócrates al personaje de un sofista grotesco[534]. Tenemos dificultades para descubrir la figura del Sócrates histórico, pero las diferentes imágenes que del mismo trazan Platón y Jenofonte ofrecen en común su condena de la sofística. En realidad, es Platón quien nos interesa aquí. Las razones del empeño que puso en aplastar la sofística fueron complejas. Llegado a la edad adulta en la época de la catástrofe de su patria, Platón había reflexionado sobre las causas de tal catástrofe. Después de mostrar su desaprobación de la democracia, sobre la que, como otros, descargó la responsabilidad de la derrota, Platón había condenado asimismo la violencia de los oligarcas: pues bien, la sofística había colaborado con ambas partes, proporcionando argumentos y técnicas tanto a la praxis democrática como a la tiranía de los «fuertes», según veremos[535]. Era lógico que, al repudiar toda la experiencia política que había vivido, Platón repudiase también la sofística en cuanto agente destructor de la *polis* –y todavía más porque, en su búsqueda del bien absoluto de la ciudad ideal, el relativismo sofístico difícilmente podía desempeñar otro papel que el de mal absoluto. Pero las obras de Platón, que consagran tantas páginas a «aplastar al infame», han llegado hasta nosotros, mientras que la abundante literatura sofística ha sufrido un naufragio (del que algunos hacen responsable a la escuela platónica) y sólo se han recogido del mismo unos pocos restos. Desgracia tanto más notable para el historiador cuanto que la autoridad de Platón, y luego la de Aristóteles, impusieron sus criterios a todas las filosofías idealistas posteriores, y únicamente a partir del siglo XIX empezaron a alzarse algunas voces para asumir la defensa de los sofistas, a favor o en contra de Platón, nunca ha quedado cerrado, eso es síntoma de que se trata también de un debate de nuestro tiempo: el que enfrenta al idealismo con el realismo; al absoluto de la trascendencia con la relatividad de la contingencia; al dogmatismo

---

[534] El Sócrates de las *Nubes* es una figura caprichosa, sobre la que resulta difícil saber si posee cualquier relación con la realidad. Representa, por lo demás, una broma sin odio. Aunque Platón, en la *Apología,* hace guardar a Sócrates cierto rencor frente al cómico, sin embargo en el *Banquete* los presenta departiendo amigablemente.

[535] Recordemos que Critias, el jefe de filas de los Treinta (pariente cercano de Platón), sin ser él mismo un sofista profesional estuvo lo suficientemente marcado por la sofística como para que sus escritos se clasifiquen entre los de los sofistas.

liberalismo –y así todo lo demás. Ya veremos, además, que los temas abordados por la sofística siguen siendo muy actuales. Las páginas que siguen vamos a dedicarlas a delimitar algunos de esos temas, tanto relativos a las ideas políticas como al pensamiento social.

IV.–LA LEY POSITIVA EN CUANTO CONTRATO SOCIAL[536]

Hemos indicado antes qué es lo que había podido sugerir empíricamente a los griegos la idea de que las leyes de la ciudad, las leyes positivas, poseían un carácter relativo, que obedecía a circunstancias locales y temporales, mientras que la experiencia, al descubrir la ley como el resultado de deliberaciones y de votaciones, había realzado lo que aquélla tenía de convención social, de contrato *(syntheke)* solamente válido por un espacio de tiempo cuyos límites eran fijados por las partes contratantes. Pero el descubrimiento de que todos los pueblos se rigen por algunos principios generales, jamás codificados por la ley positiva, condujo por su parte a determinadas cabezas a pensar que el *Nomos* supremo, al que la mentalidad antigua concebía como expresión de la voluntad de los dioses, e imaginado luego por el pensamiento filosófico como un principio metafísico, representaba en realidad una especie de «ley natural» que comprendía a toda la humanidad. Sin embargo, la «ley natural» podía a su vez ser concebida bajo diversas formas, incluso contradictorias, y exactamente igual, por consiguiente, las relaciones que mantenía con la «ley convencional»: es éste un punto que analizaremos más adelante. Detengámonos, por el momento, en la idea de la ley-contrato.

Partamos del pensamiento de Protágoras, al menos tal cual lo conocemos por medio de Platón[537]. En su Protágoras, Platón hace que el sofista exprese su concepción sobre el origen de las sociedades, y por tanto de la ley, mediante un mito cuya esencia es la siguiente. Después de haber formado a las especies vivientes, los dioses confiaron a Prometeo y a Epimeteo la tarea de dotarlos con las cualidades que debían adornar a cada una. Epimeteo (símbolo de la imprevisión) repartió entre los animales las cualidades idóneas para asegurar la supervivencia de cada una, pero agotó la reserva de tales cualidades antes de llegar al hombre, que quedó desnudo y débil. Para remediar la necedad de su hermano, Prometeo (el previsor) sustrajo a Atenea y a Hefesto la «sabiduría técnica» *(entechnos sophía)* propia de estas dos divinidades, así como el fuego, sin el cual no

---

[536] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en la nota 523, véase: H. E. Stier, *Nomos Basileus. Studien zur Geschichte der Nomos-Idee, vornehmlich im V. und IV. Jht. v. Chr.*, Berlín, 1927; M. Gigante, *Nomos Basileus*, Nápoles, 1956; M. Pohlenz, *La liberté grecque*, trad. francesa, París, 1956; A. W. Gomme, «Concepts of freedom», *More essays in Greek history and literature*, Oxford, 1962, pp. 139 ss.; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, París, 1971.

[537] Entre los sofistas, Protágoras es aquel a quien Platón parece haber tomado más en serio: las exposiciones que nos transmite de la epistemología de Protágoras (en el *Teeteto: infra*, p. 438) y de su antropología política (en el *Protágoras)* son lo bastante serenas como para que podamos admitir que expresan el pensamiento del sofista.

existe técnica. «Es así como el hombre entró en posesión de la sabiduría *(sc.* técnica) necesaria para su supervivencia, pero no de la sabiduría política; en efecto, esta última se encontraba en manos de Zeus», y Prometeo no podía sustraerla. Gracias a las técnicas, los hombres adquirieron superioridad sobre los animales. Capaces de alimentarse, de vestirse, de comunicarse mediante el lenguaje, etc., intentaron también asociarse para defenderse mejor, «fundar poleis»: pero, al carecer de la *techne politiké* que poseía Zeus, sus primeras agrupaciones sociales cayeron en la injusticia y la violencia. Llegamos aquí al punto esencial: «Entonces Zeus, preocupado por nuestra especie, con riesgo de desaparición, envió a Hermes para que llevase a los hombres el respeto *(aidos)*[538] y la justicia *(dike),* a fin de que las ciudades contaran con lazos creadores de amistad *(philia)*». Estos dones debían ser repartidos por igual entre todos los hombres, «pues no existirían *poleis* si aquél os hubieran sido entregados sólo a unos pocos». Y concluye Zeus, «establecerás en mi nombre esta ley: quienquiera que sea incapaz de participar en el respeto y en la justicia, que sea condenado a muerte...» *(Prot.,* 320 *c*-322 *d)*[539].

El agnosticismo religioso de Protágoras[540] impide ver en este mito otra cosa sino una parábola. ¿Pero qué significa esta antropología social? En primer lugar, que la sociedad política no deriva de un estado natural, que es el estado animal. Después, que la «sabiduría técnica», aunque asegura la superioridad del hombre sobre las bestias, no es capaz de crear por sí misma la sociedad política. El tercer punto, a saber, que el respeto, la justicia y la amistad, condiciones necesarias de la sociedad política, constituyen «dones de Zeus», es más problemático: pues, ¿qué entiende Protágoras por Zeus? Ya veremos más tarde[541] que, a su vez, la especulación teológica había hecho del dios supremo un principio metafísico, el de un «orden justo». Es, evidentemente, en un principio de esta naturaleza, o en alguna «razón» trascendental, en lo que pensaba Protágoras, que no podía encontrar en el reino animal los orígenes del respeto y de la justicia –y es, sin duda, porque estaba forzado a una explicación metafísica por lo que utilizó la forma mítica para expresar su pensamiento. Pero –cuarto punto– lo que Zeus entrega a los hombres no es la propia *techne politiké,* ni, por tanto, la propia *polis,* sino los valores que permiten acceder a ella. La *polis* no es una creación divina, sino una creación humana, para la que Zeus ha dispuesto a los hombres en condiciones de realizarla: el respeto, la justicia y la amistad corresponden a la «ley no escrita» (a la que Protágoras adjudica, por consiguiente, un valor trascendental), la cual es fundamento de las «leyes positivas» que la *techne politiké* permite a los hombres derivar de ella. El hecho de que la ley positiva no haya sido dic-

---

[538] «Respeto» a uno mismo y respeto al prójimo, mejor que «pudor», idea con la que se traduce generalmente el término.

[539] La idea de que no podría existir sociedad si no fuera posible dar muerte al malvado, al igual que se abate a un animal dañino, se encuentra también en Demócrito.

[540] *Infra,* pp. 546 s..

[541] *Infra,* p. 528.

tada a los hombres por Zeus, son incapaces de acceder a los principios de la *techne politiké:* aquellos que permanecen dominados por el estado natural, que únicamente puede corregirse mediante la «sabiduría técnica», y a quienes sus instintos les impiden adherirse al «contrato social». Protágoras roza aquí el conflicto latente entre la naturaleza y la ley, que más abajo analizaremos; pero se aprecia ya que, en este debate, se encuentra al lado de la ley, puesto que Zeus exige que se dé muerte a quienes son incapaces de acceder a las virtudes cardinales de la vida política, es decir, de someterse a la ley contractual.

La idea de que la ley positiva, no por ser obra humana y contrato social deja de proceder de premisas metafísicas es característica de una época en que el relativismo racionalista tendía, no sin problemas, a afirmarse a través de las concepciones tradicionales. Además, este tipo de ideas aparecerá de nuevo en un discurso pseudo-demosténico, el *Contra Aristogitón,* en el que algunos estudiosos han creído apreciar una serie de citas de un tratado sofístico del siglo V. El orador, que afirma que las leyes *persiguen* (no han sido, pues, establecidas de una vez por todas) lo bueno, lo justo y lo útil, y que, cuando lo han hallado y definido, eso es «común, igual y semejante para todos», afirma también, para fundamentar mejor la autoridad de la ley, que «toda ley es una invención y un don de los dioses, una decisión de las personas sensatas y un contrato común *(syntheke koiné)*». No vamos a detenernos en la aparente contradicción de los términos, pero señalemos aquello que, en esta formulación acumulativa, corresponde a la formulación genética de Protágoras. Pues, lo que constituye aquí un «don de los dioses» no es tanto la propia ley cuanto las ideas de lo bueno, lo justo y lo útil que inspiran las pesquisas de los legisladores, que culminan en el «contrato». Las ideas religiosas tradicionales y el pensamiento relativista del contrato social continúan, pues, combinándose de una manera que puede antojársenos contradictoria, aunque constituye la originalidad de esta época[542].

Pero la expresión más acabada de la ley-contrato que nos haya llegado no contiene ninguna referencia a lo divino, y es aquella que Platón atribuye a Sócrates en el *Critón.* Condenado a muerte de forma legal, aunque inicua, Sócrates se niega a huir: respeta demasiado las leyes de la ciudad como para violarlas ahora, cuando son fuente para él de sufrimiento. Y la famosa «prosopopeya de las Leyes» ilustra su pensamiento, fundado exclusivamente sobre la noción de contrato. Las leyes de la ciudad han dado todo al ciudadano Sócrates, que ha dispuesto de una larga vida para estudiarlas. Pues bien, a aquel que desapruebe las leyes no se le impide abandonar la ciudad; pero quien permanezca voluntariamente en la ciudad «adquiere de hecho el compromiso *(homología)* de obedecer a las

---

[542] Sin embargo, debemos señalar que, por parte de los filósofos, Demócrito, a quien su atomismo mecanicista *(infra,* p. 544) impedía por completo recurrir a un principio metafísico, elaboró una genética social paralela a la de Protágoras, pero concebida en términos estrictamente humanos. Lo justo no aparece allí como un principio trascendental, sino como aquello que permite al grupo defenderse contra cualquier agresión llegada de fuera y contra cualquier disensión interna; lo justo y lo injusto de Demócrito son, por tanto, valores puramente utilitarios.

leyes». A fin de cuentas, ¿no es el mismo Sócrates quien se ha condenado a muerte al burlarse irónicamente del tribunal? Desde ese momento, podrían decir las Leyes, sustraerse a la condena mediante la huida, ¿no sería «violar el contrato que tú has cerrado con nosotras, así como tus compromisos? Sócrates acepta, pues, respetar el contrato hasta sus últimas consecuencias. Es cierto que, para Sócrates, el contrato social proviene de algo que transcendía el mecanismo legislativo positivo y es probable que hubiera estado de acuerdo con Protágoras acerca de la naturaleza metafísica de ese «algo» –pero nada de eso figura en el Critón[543].

Si la sociedad y sus leyes provienen de un contrato, éste puede ser modificado cuando las partes acuerden hacerlo. Según Platón, Protágoras afirmaba que «todas las cosas que, en cada ciudad, parecen justas y buenas, son efectivamente así en cuanto que la ciudad las estime como tales» *(Teet.,* 167 *c),* lo que significa decir que la ley, norma del justo, extrae su valor de determinadas condiciones temporales, cuya modificación puede imponer una redifinición de lo justo mediante una redefinición de la ley. Fruto obtenido por la experiencia, pero al que Protágoras, más que registrarlo como si fuera un historiador, le proporciona una base teórica como filósofo: las cosas (y, por tanto, la ley) no son justas sino en la medida en que parecen tales. Lo cual nos conduce a otros problemas.

V.–TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y TEORÍA POLÍTICA. LA OPINIÓN Y LAS TÉCNICAS DE PERSUASIÓN[544]

Como dato empírico al que la genética social de Protágoras había concedido una primera base teórica, la relatividad del contrato social constituía también el aspecto sociopolítico del problema filosófico de la relatividad del conocimiento, es decir, de la relación entre el *ser* y el *parecer,* entre la verdad y la opinión. No habría posibilidad de captar las implicaciones políticas de la sofística sin efectuar un rodeo para pasar por este problema epistemológico.

Cualquier epistemología, o teoría del conocimiento, supone una ontología, o teoría de ser. Los sofistas, en su calidad de prácticos, no parecen haber enfocado el problema del ser sino en virtud del problema del conocimiento. Pero que lo hayan abordado queda confirmado por el hecho de que Protágoras escribió un tratado *Sobre la Verdad* (lo mismo que Antifonte) y un tratado *Sobre el Ser,* y Gorgias un tratado *Sobre el No-Ser.*

El tratado de Gorgias (del que conservamos un resumen de época tardía) constituye una crítica de la ontología de Parménides[545]. Para este último, el mundo sensible no es más que ilusión y error: cuanto perciben

---

[543] La concepción de la sociedad como un producto contractual parece haber sido, pues, algo trivial en la segunda mitad del siglo V, y hallamos testimonios de ello en los fragmentos de otros sofistas (Hipias, Antifonte). Pero ya veremos que no todos estimaban que la ley-contrato supusiera un bien.

[544] *Cf.* la nota 523.

[545] *Infra,* p. 542.

nuestros sentidos es siempre una sensación parcial, y a nuestra mente le resulta imposible llegar a concebir el mundo sensible en su totalidad. Mas como para Parménides no existe nada más que aquello que puede ser pensado, el mundo sensible no existe: es muestra del no-ser. El Ser, ese algo que sólo puede ser captado por la razón, es eterno, inmutable, uno e indivisible, presenta la forma de una esfera mantenida por la necesidad y más allá de la cual no hay nada. Pura especulación intelectual y que tan sólo podía interesar a los sofistas en la medida en que rechazaba nuestro mundo sensible a la nada, mundo irreductible al conocimiento, aunque ámbito en el que intervenía la engañosa opinión. –Gorgias parece haber reducido irónicamente al absurdo el pensamiento de Parménides. Al aceptar la no-existencia del no-ser, demostraba que el Ser, según Parménides, tampoco podía, como el No-Ser, existir, y que de seguir a Parménides llegaríamos a la conclusión de que nada existe. Esta conclusión conducía a plantear por el absurdo el problema del conocimiento: pues, si nada existe, nada puede ser conocido –y aun cuando algo existiera (según la categoría del Ser parmenideo), nuestros inadecuados sentidos no serían capaces de captar la verdad de ese ser, sino que solamente permitirían formular opiniones. Pero, añadía Gorgias, por hacer una última concesión táctica a Parménides, si al final suponemos que, contra todo lo anterior, el hombre pudiera acceder a un conocimiento, no lo podría comunicar: pues no hay otra forma de comunicación sino el discurso, y la palabra es inapropiada para comunicar tanto lo que la inteligencia ha concebido como lo que los sentidos han percibido[546]. –Bajo este aspecto de un juego ingenioso, la epistemología de Gorgias desemboca en una serie de importantes conclusiones prácticas: como la Verdad del Ser (exista este último o no) es inaccesible, aquella no posee ninguna importancia; si el reino del hombre es el de la percepción (aunque ésta sea ilusoria) y de las opiniones que ella engendra, sólo le queda tomarlo con resignación y aceptar las consecuencias, es decir, prestar atención a las opiniones y al arte de comunicarlas.

Al igual que Gorgias, Protágoras (según el *Teeteto* de Platón) profesaba que la Verdad es incognoscible y que no hay más conocimiento que el sensible, y por tanto todo son opiniones. La figura de Protágoras nos interesa aquí por su insistencia en la relatividad de la opinión. Como ningún hombre es idéntico a otro, dos hombres situados en las mismas condiciones formulan opiniones diferentes por estar bajo el efecto de percepciones diferentes, e igual le sucede a una misma persona situada, sucesivamente, en circunstancias diferentes. Casa uno posee su verdad (de opinión) y, en particular, su verdad momentánea. Este enunciado se verifica también en el terreno de los valores morales, sociales y políticos: precisamente antes hemos alegado, a partir de consideraciones empíricas, la proposición de Protágoras según la cual cada ciudad *estima* justo y

[546] Hay que observar, de paso, que esto constituye una de las fuentes por las preocupaciones lingüísticas –muy modernas– de los sofistas.

bueno aquello que *es* justo y bueno en unas determinadas circunstancias, proposición cuyos fundamentos epistemológicos podemos ahora captar.

Y a partir de la misma es desde donde debemos comprender la famosa sentencia que generalmente se traduce como «el hombre es la medida de todas las cosas». De forma general, pero, según parece, impropia. Si nos contentáramos con esa traducción del *panton chrematon metron anthropos,* parecería que Protágoras profesaba una concepción antropocéntrica del mundo, pues declaraba que todos los fenómenos que componen el mundo deben ser «medidos» por la escala del hombre en general. Pero cada uno de los términos de la proposición es discutible, y de los distintos análisis a que han sido sometidos parece deducirse que el «hombre» de que hablaba Protágoras era el hombre político, el ciudadano; que *metron* significa aquí el «criterio», lo que permite juzgar, formar una opinión[547]; y que las «cosas» *(chremata)* que el ciudadano está en condiciones de juzgar son los «valores» (morales, sociales, políticos). Si estas interpretaciones son exactas, la fórmula significaría que el hombre ciudadano alberga en su persona la capacidad de juzgar todos los valores-interpretación coherente con el mito de Protágoras, en el que, como hemos visto, la *techne politiké* y, por consiguiente, la propia *polis* sólo habían llegado a ser posibles desde el día en que Zeus había entregado a los hombres esos «valores» que son el respeto, la justicia y la amistad. El mito nos había revelado cuál era la base teórica (aunque en parte fuera metafísica) que Protágoras asignaba al contrato social. La proposición según la cual la ciudad considera bueno aquello que le resulta bueno en determinadas condiciones había revelado, a su vez, el carácter relativo del contrato. La fórmula del *anthropos metron* descubre, en última instancia, la fuerza que permite a la ciudad «estimar» lo que es bueno o no lo es, y que viene a ser la capacidad que posee cada ciudadano para juzgar por su cuenta estos valores –pero de hacerlo con arreglo a los «dones de Zeus».

Esta concepción de la verdad de opinión *(doxa)* que, a poco que se le privase de ese segundo plano trascendental que Protágoras le mantenía, podía conducir a un nihilismo individualista, habría de tener importantes consecuencias prácticas. Es evidente que la misma aportaba algunas justificaciones a la democracia: pues, si no hay más opiniones individuales, ninguna de las cuales es más verdadera que el resto, no hay ninguna razón para permitir a unos y negar a otros el que puedan expresarse e intentar hacer triunfar su opinión. Si riqueza y nobleza son valores discutibles a los ojos de una antropología igualitaria, a partir de ese instante resulta claro que la opinión del rico o la del noble no encierra ni más ni menos verdad que la del pobre o la del plebeyo. Además, al producirse la votación –principal medio de expresión de las opiniones– existe la oportunidad de que el parecer que agrupa a la mayoría sea el mejor en las circunstancias del momento: es la convergencia del mayor número de opiniones semejantes lo que fundamenta el contrato social, que deben res-

[547] La equivalencia *metron=kriterion* es establecida por *Teeteto,* 178 *b.*

petar quienes mantienen opiniones contrarias, a no ser que abandonen esa comunidad, como señalaba Sócrates[548].

Sin embargo, la importancia histórica de la teoría de la opinión figura menos en la justificación de la voluntad mayoritaria que en la práctica de una serie de debates antes de las votaciones. El hombre político debe consagrarse, abandonando al filósofo la ambición desesperada de demostrar la Verdad, a persuadir a los otros del valor relativo de su opinión: la *techne politiké* requiere, en principio, el dominio del arte de la persuasión, que puede ponerse al servicio de todas las opiniones. Indudablemente, los debates políticos del pasado habían sido ya debates entre opiniones y los hombres que habían orientado la evolución en las ciudades en realidad habían persuadido a sus conciudadanos de la superioridad relativa de sus opiniones. Pero esa situación había sucedido sobre el trasfondo tradicional del carácter absoluto de la *polis,* de sus dioses y de sus leyes. Con la sofística, los oradores podrán desarrollar su pensamiento e intentar imponer sus acciones, pero lo harán en nombre de la relatividad de la opinión, de la ley, del interés común, etc. Y, en la medida en que la sofística permitía discutir el carácter sagrado e intangible de las estructuras de la *polis,* sus efectos habrían de ser deletéreos para la conciencia cívica, introduciendo en la misma un factor de escepticismo crítico desconocido por las generaciones anteriores. La atmósfera de los debates políticos y judiciales quedó modificada con la intrusión de las técnicas sofísticas: el enfrentamiento, en la tribuna, de dos oradores formados en el nuevo arte obligaba a sus oyentes a prestar una atención más constante, lo que por sí mismo no constituía un mal; pero la insuficiente formación intelectual de la mayoría no siempre les permitía establecer su opinión de forma razonable y serena. Si a esto se añade que algunos sofistas, como Trasímaco, enseñaban a sumar, a la seducción del razonamiento, el recurso a los sentimientos y a las pasiones, es fácil comprender que la sofística contribuyó a la inestabilidad de la opinión pública. Precisamente uno de los argumentos favoritos de los adversarios de la democracia se centrará en la versatilidad de las asambleas, que un día encaminan sus votos hacia una parte, y al siguiente en dirección contraria. Estos arrepentimientos respondían, a veces, a la incertidumbre en que se hallaba la opinión respecto a la validez de discursos contradictorios, pero igualmente persuasivos.

---

[548] En 415, el jefe de los demócratas siracusanos, Atenágoras, en respuesta a la pretensión de los oligarcas de arrogarse el poder, declara abiertamente: «¿No queréis compartir los derechos, de forma igualitaria, con la mayoría? ¿Y cómo podría ser justo que *siendo todos iguales no tengamos los mismos derechos*? Se me contestará que los ricos son los más aptos para el gobierno. Y yo responderé... que los ricos son tal vez los más competentes en materia financiera, pero son las personas inteligentes quienes dan los mejores consejos y *la mayoría la que, una vez informada, toma las mejores decisiones*» (Tucíd., VI, 38-39). Conforme a la práctica democrática, Atenágoras reconoce un terreno reservado a las competencias técnicas, pero la inteligencia es indiferente a las distinciones sociales y existe una inteligencia práctica colectiva que expresa el *consensus* de la mayoría. La inspiración sofística de este pasaje es probable. Protágoras también reconocía una serie de grados en la inteligencia asesora, y Demócrito, aun siendo demócrata, llegaba hasta considerar como «natural» que los mejores (por su inteligencia) poseyeran las *archai.*

Partiendo de consideraciones epistemológicas relativistas, y fundamentando sobre estas últimas una serie de técnicas sutiles o violentas de manipulación de la opinión, la sofística introdujo un factor negativo en la vida de la *polis*. Sin embargo, convendría que dicho factor no fuera exagerado ni generalizado: la tradición y el sentido común conservaban unas sólidas bases en la mayor parte de las comunidades, y algunos sofistas fueron conscientes del peligro que esto suponía. Pero es un factor que debemos tener en cuenta para comprender la fase final del siglo V, y no solamente en Atenas.

VI.–SOFÍSTICA Y EDUCACIÓN POLÍTICA. EL CONFLICTO ENTRE GENERACIONES[549]

Cuando Gorgias afirmaba que si algo existía, eso no podría ser conocido, y que si algo podía ser conocido ello no podría ser comunicado ni, por tanto, enseñado, esa proposición tan sólo constituía una paradoja. En realidad, todos los sofistas se confirmaron como profesionales de la educación y de la enseñanza, profesando que la naturaleza humana es un terreno que no debemos dejar baldío, sino cultivarlo. Además, de la sofística proviene nuestra noción de «cultura» en su dimensión de formación intelectual humanista, que culmina en una antropología progresista y optimista.

El problema que examinaremos aquí no es el del lugar (esencial) que ocupa la sofística dentro de la historia general de la educación, sino aquel otro, más concreto, del papel que desempeñó dentro de la educación *política* griega. Ese papel distó mucho de ser homogéneo: en materia de educación *(paideia)* la sofística aportó lo mejor y lo peor. Digamos, más exactamente, que la sofística, en cuanto técnica, puede ser hecha responsable de las peores cosas, pero que algunos sofistas hicieron un empleo muy valioso de la misma. Abordemos el problema por su lado positivo.

Lo que, en la óptica tradicional, conformaba al buen ciudadano, era su *areté,* su «virtud». Noción que incluía, además de sus virtudes privadas, la sumisión a la ley, la dedicación a los asuntos públicos, el coraje militar, etc., y todo este conjunto debía poseer una alta proporción de excelencia y eficacia. Nadie se había preguntado, antes de los sofistas, si una enseñanza teórica podía contribuir a formar buenos ciudadanos: la *areté* tenía su origen en la tradición, a la que bastaba respetar. Punto de vista expresado, al final del Menón de Platón, por quien debía ser el acusador de Sócrates, Anito. Este demócrata bien pensado estimaba que, en asuntos de virtud, el último llegado de entre las «personas honestas» (los *kaloi kagathoi)* sabía más que todos los sofistas reunidos: pues la *areté* se adquiere por tradición familiar e imitando a los antepasados y a los grandes hombres de tiempos pasados.

Sobre la enseñanza de la *areté,* los sofistas no estaban todos de acuerdo: Gorgias lo consideraba una pretensión ridícula, pero no Protágoras, cuyo

---

[549] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en la nota 523 (en particular la de W. Jaeger), véase: H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* París, 1948, cap. V; trad. española: *Historia de la educación en la Antigüedad,* Madrid, 1985; F. A. G. Beck, *Greek education 450-350 B.C.,* Londres, 1964, cap. III.

punto de vista nos lo expone Platón. Cuanto ya hemos visto sobre el pensamiento de Protágoras nos ayudará a entender su planteamiento. En el Protágoras, el sofista se titula educador político, y su enseñanza tiene por objeto «la prudencia en los asuntos domésticos, y, respecto a los de la ciudad, la manera de adquirir en los mismos la mayor competencia posible mediante la acción y la palabra». Sócrates tiene sus dudas: ¿no estamos viendo cómo muchos ciudadanos sin educación se meten en todo, y cómo los grandes hombres de Atenas han fracasado a la hora de transmitir sus capacidades a sus hijos? Protágoras propone entonces a sus auditores el mito que conocemos, para explicar que la *areté* ha sido concedida sin distinciones por Zeus a todos los hombres, y que por eso todos están capacitados para ocuparse de los asuntos de la ciudad. Pero, añade Protágoras, esto no significa que la enseñanza de la *areté* no sea necesaria, pues los hombres están más o menos dotados de esas cualidades y las circunstancias ahogan a veces, en algunas personas, el sentido de la virtud, que debe ser cultivado: al igual que Anito, Protágoras certifica que todos los padres educan a sus hijos, antes de que la propia *polis* continúe educándolos durante el resto de su vida[550]. Después de una serie de consideraciones muy tradicionalistas, Protágoras sólo justifica los derechos del sofista en nombre de su competencia técnica: «Por poco que una persona sea superior a las otras en el arte de conducirnos a la *areté*, debemos alegrarnos por ello: pues bien, pienso que yo soy una de esas personas y, mejor que cualquier otra, sirvo a los demás hombres transformándolos en *kaloi kagathoi» (Prot.,* 318-328)[551]. Por otra parte, el sentido de la pedagogía se manifiesta explícitamente en el *Teeteto* (166 *d*-167 *d):* si ninguna opinión es más cierta que otra, existen sin embargo las de los sabios, que son mejores; lo cierto es que su pedagogía tiene por objeto situar al discípulo en condiciones de recoger y concebir las mejores opiniones –las mejores en relación a esos «valores» que Protágoras consideraba como requisitos inherentes a la existencia de la *polis*. Recoger lo que es mejor, concebir lo que es mejor: en cualquier caso, escoger lo mejor. La *paideia* debe situar a los jóvenes en condiciones de realizar esa elección: pues, por buena que sea su naturaleza, por bien que haya sido educado, su vida entera será un producto de la elección. Es lo que Pródico pretendía, a su vez, demostrar mediante la apología del joven Heracles entre el Vicio y la Virtud. Lo que la personificación de *Areté* propone a nuestro héroe juvenil es, lisa y llanamente, el ideal del buen ciudadano: la amistad hacia sus conciudadanos, la dedicación a la *polis* y a la Hélade, el trabajo de la tierra, el ejercitamiento militar –«actividades, todas ellas, que los dioses sólo te concederán con fatiga y esfuerzo...» (Jen., *Mem.,* II, 1, 21 ss.).

Si la sofística más que ponerse al servicio de la *paideia* tradicional, no se explicarían bien los estragos que causó. Y si Protágoras estaba obligado a

---

[550] Concepción que se encuentra ya en Simónides: *polis andra didaskei.*

[551] Un punto de vista cercano al de Protágoras se halla en un texto sofístico insertado, en el siglo IV de nuestra era, por el neoplatónico Jámblico en su *Protréptico.* El autor de ese texto, llamado «Anónimo de Jámblico», profesaba también que la *areté,* al suponer la existencia de una disposición natural, exigía además un estudio precoz y paciente.

defenderse contra los peligros de su teoría de la opinión, es porque esos peligros existían. Al enseñar que en todo asunto hay al menos dos opiniones diferentes, incluso contradictorias, enseñaba también que siempre era técnicamente posible persuadir de la superioridad tanto de la una como de la otra. Y aún más, su pretensión era que la razón más débil triunfara sobre la razón más poderosa, términos que para él significaban, sin duda, la argumentación más difícil sobre la más evidente en apariencia: efectivamente, a menudo es más trabajoso convencer de aquello que es justo y bueno que de lo contrario. El pueblo llano, que no captaba esas sutilezas dialécticas, lo entendió al revés, como muestran las Nubes de Aristófanes, obra en la que «Sócrates» no enseña tanto a que se triunfe la debilidad del fuerte como la injusticia del justo. Cuanto sabemos de Protágoras nos impide pensar que sus ideas iban por ese camino, y es lamentable que se hayan perdido sus *Antilogias (Discursos contradictorios),* que nos permitirían comprenderle mejor. Pero una colección anónima, los *Dissoi logoi (Dobles discursos),* ilustra la proposición según la cual puede mantenerse cualquier opinión y su contraria. Sumarios, mediocres e ingenuos, estos discursos resultan instructivos por los temas de actualidad de que se ocupan. Pues si, sucesivamente, argumentan sobre la identidad, y luego sobre la incompatibilidad de lo verdadero y de lo falso, de lo honorable y de lo vergonzoso, de lo justo y de lo injusto, se preguntan también sobre el valor político del recurso al sorteo y sobre el extremo de saber si la sabiduría y la virtud pueden o no enseñarse.

Dar, en todos estos puntos, respuestas contradictorias, era como no dar ninguna. Ahora bien, aquí no nos importa tanto saber si el autor de los *Dissoi logoi* tomaba sus argucias en serio, es decir, saber si era un escéptico amoral, cuanto comprobar que su técnica era amoral, es decir, neutra con respecto a los valores que hacía objeto de examen. Y, evidentemente, el hecho de que fuera posible recurrir a esta técnica amoral con fines inmorales es lo que provocó el éxito de la enseñanza sofística entre una juventud que, gracias a ella, encontraba la manera de justificar cualquier cosa mediante razonamientos especiosos, de arrollar la tradición, de menospreciar la ley, de discutir la ética de los ancianos. Sobre estas actitudes hay elocuentes testimonios en las *Nubes,* pues el debate que dentro de la obra enfrenta al «razonamiento injusto» y al «razonamiento justo» es un debate entre la nueva educación (que, a los ojos del poeta, sólo aprovecha para producir unos afeminados respondones y charlatanes, cobardes e intemperantes, inmorales y embusteros) y la antigua (que producía buenos ciudadanos, modestos, piadosos, temperantes, vigorosos, disciplinados y valientes)[552]. Efecto cómico, desde luego[553], pero que sólo se explica en virtud de una realidad, en la que la sofística tenía una parte de responsabilidad.

---

[552] El debate entre Esquilo y Eurípides, en las *Ranas,* vuelve a abordar en parte estos mismos temas.

[553] Y del que no es posible decir que exprese todo el pensamiento de Aristófanes sobre la educación: las *Avispas* –que constituyen un ejemplo de ese mundo al revés, tan querido por los cómicos, en la medida en que es el hijo quien intenta (re)hacer la educación de su padre– llegan a la conclusión de que la naturaleza humana es incorregible y la educación un imposible.

Sin embargo, la sofística no habría ejercido los estragos que se supone que hizo si las circunstancias no se hubieran prestado a ello, a raíz de la inmensa conmoción impuesta a la civilización de la *polis* por la guerra del Peloponeso, como apreciaremos mejor más adelante. Al producir en el mundo griego un desmembramiento entre el cuerpo y el alma, la guerra situó a la enseñanza sofística sobre un terreno en mal estado, con una atmósfera viciada que facilitó el que sus técnicas sirvieran a propósitos que no necesariamente perseguían. Fatídicamente, los efectos más nocivos de este fenómeno se harían notar en aquellos que salían de su infancia para adentrarse en plena conmoción, más que en los adultos formados por la antigua educación. En cualquier caso, por el simple hecho de la guerra y de su prolongación, el conflicto entre generaciones, como a veces se ha subrayado con acierto[554], también habría estallado, pero la sofística le confirió su carácter más original. Nadie pondrá en duda que la generación de Alcibíades soñaba con expulsar de la escena a la generación de Nicias para ocupar su lugar –pero cuando estallaron esos desafíos a las tradiciones más venerables que fueron los escándalos de los Hermes y de los Misterios, la opinión no dejó de denunciar en tales episodios la realización de un «golpe de los jóvenes», de aquellos jóvenes formados en la escuela del «razonamiento injusto». Y, sin duda, no les faltaban motivos, pues incluso si esos escándalos pudieran haber constituido «provocaciones» e incluso si las denuncias que originaron fueron falsas, era además necesario que todo aquello fuera plausible, y cabe sospechar en un segundo plano la existencia de todo un clima de lo que nosotros llamamos hoy en día «impugnación» de los valores establecidos, de esa impugnación que Aristófanes había denunciado diez años antes y de la que había responsabilizado a la nueva educación, la de los sofistas. El conflicto entre generaciones de finales del siglo V no es una simple ilustración del «quítate de ahí para que me ponga yo», sino la oposición entre dos sistemas de valores, el rechazo del anticuado imperio de la *polis*, de sus dioses, de su ley, de su ética, en nombre de valores individualistas que, a múltiples efectos, aparecen como una perversión inmoral del amoralismo relativista que constituye la base misma de la sofística.

VII.–LA NATURALEZA Y LA LEY, LO ÚTIL Y LO JUSTO: TEORÍA Y PRÁCTICA[555]

Physis y *Nomos:* es hora de analizar este par de conceptos y sus implicaciones políticas. Ya hemos visto qué condujo a la idea de la ley-con-

---

[554] *Cf.*, por ejemplo, los argumentos sobre la edad y la experiencia que Nicias contrapone a la juventud irreflexiva de Alcibíades, y la acusación que este último le devuelve de «enfrentar a los viejos con los jóvenes», en el curso del largo debate sobre la expedición de Sicilia (Tucíd., VI, 12, 2; 13, 1; 17, 1; 18, 6).

[555] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en la nota 523, véase: F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jhts.*, Basel, 1945; A. Dihle, «Herodot und die Sophistic», *Philol.*, CVI, 1962, pp. 207 ss.; H. Lloyd-Jones, *The justice of Zeus*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1971. *Vid.* la bibliografía tucididea de la nota 262 y, en especial, las publicaciones relativas al diálogo de Melos citadas en la nota 324.

vención y de su valor relativo. Ahora bien, la comprobación de que las costumbres de determinados pueblos son producto de circunstancias «naturales» (geográficas, climáticas, hidrográficas) había conducido a atribuirles un carácter asimismo «natural». En esta línea discurre el primer ejemplo de la pareja *nomos-physis,* contenido en un tratado del corpus hipocrático *(Sobre los aires, las aguas y los lugares);* en este tratado, la naturaleza y la costumbre contribuyen conjuntamente a explicar los caracteres de diversos pueblos. Encontramos un eco de esta idea en Heródoto (VII, 102), que definió a «Grecia» distinguiéndola por su pobreza y su virtud: la primera es «natural» (geográfica), la segunda «adquirida», pues es el resultado de la cordura y de la ley. Nada enfrenta aún la Ley a la Naturaleza.

Pero si el pensamiento griego engendró la dialéctica, es porque había funcionado precozmente valiéndose de antítesis. La ética social había suministrado las suyas propias, que oponían los buenos a los malos *(agathoi/kakoi),* lo honorable a lo vergonzoso *(esthlon/aischron),* etc.; el pensamiento filosófico había hecho otro tanto, pues contraponía el ser al parecer *(einai/dokein),* la verdad a la opinión *(aletheia/doxa),* el hecho a la palabra *(ergon/logos),* etc. Tales antítesis, y otras aún[556], han contribuido a prestar un contenido más hondo a la pareja *nomos-physis*, que encerraba en sí misma una antítesis latente. Pues mientras que el *nomos* se relativizaba, la *physis* conservaba su gravamen de necesidad: la idea de «necesidad de la naturaleza» *(ananké physeos)* es frecuente en la literatura de la época, y regía no solamente el ciclo de los astros o el ritmo de las estaciones, sino también los instintos de la «naturaleza humana» *(anthropeia physis)* –esos mismos instintos que la ley pretende contener. Otra antítesis viene aquí a duplicar la de la naturaleza y la ley: la que enfrenta lo útil a lo justo *(sympheron/dikaion).* En efecto, aquello hacia donde la «necesidad de la naturaleza» empuja al hombre es a buscar lo que le resulta útil, tiende a su placer y cree que es un bien –aunque, para los demás, puede representar un mal, que la ley intenta prevenir imponiendo la justicia y la virtud. Desde ese instante, estas últimas, y no sólo la ley que les da forma, no se muestran en sí mismas sino como convecciones sociales que limitan los efectos de la naturaleza.

Pero una vez definido el antagonismo entre la naturaleza y la ley, sus términos pasan a ser objeto de debate: existen defensores de la ley contra la naturaleza, y a la inversa –y los sofistas se inscriben en ambas posiciones. Aunque sólo se trata de un debate teórico: la realidad política está llena de ecos de este conflicto. Sin embargo, vamos a iniciar el tema por su lado teórico.

Por más que, para Protágoras, la ley sólo fuera una convención, no por eso dejaba de ser expresión de aquellos valores que fundamentan la ciudad, respeto, justicia, amistad: por esta razón, el ciudadano debía someter-

---

[556] Sobre la ley de los contrarios como principio del pensamiento de Heráclito, *infra,* p. 543.

se a la misma sin discusión –Protágoras pensaba, a ese respecto, igual que Sócrates, y no era el único sofista que mantenía semejante criterio. Jenofonte *(Mem.,* IV, 4, 12 ss.) nos presenta a Sócrates y a Hipias de Élide puestos de acuerdo en aceptar que las leyes, «al consistir en convenios establecidos por los ciudadanos para definir lo que debe hacerse y aquello de lo que hemos de abstenernos», «quien se somete a las leyes es justo, el que las viola es injusto». Sócrates e Hipias discrepan sobre la naturaleza de la justicia y de la ley, pero su coincidencia es total respecto a la actitud práctica[557]. Y el «Anónimo de Jámblico» afirma que «debemos defender las leyes y la justicia, pues en esto reside el lazo comunitario entre las ciudades y los hombres». Semejante proposición no era admitida por todos, pues el Anónimo intenta justificar la legalidad, cosa que realiza desde el punto de vista utilitario: la legalidad es ventajosa (asegura la confianza, evita la pérdida de tiempo en los procesos, asegura la tranquilidad de espíritu, garantiza la paz civil, etc.), y la ilegalidad nociva (por las razones contrarias, que conducen a la tiranía). Este puro utilitarismo no habría sido admitido por Protágoras, quien, al situar los orígenes de la *polis* en el momento de alcanzar ese grado en que los hombres habían adquirido respeto, justicia y amistad, configuraba el contrato social mediante instancias morales: de moral en sí no se dice una palabra en el Anónimo –aunque, en ambos casos, la conclusión es la misma: la ley debe ser respetada.

Pero si hacía falta defender la ley, es porque era atacada –en nombre de la *physis.* Ahora bien, existe una manera de resolver una contradicción, que consiste en negarla identificando sus términos. Esto es lo que realiza el Anónimo, al afirmar el carácter «natural» de la ley: «Como los hombres son por naturaleza incapaces de vivir aisladamente, la necesidad les ha forzado a agruparse...; y como es imposible vivir en sociedad sin unas reglas legales..., es a raíz de esas necesidades por lo que la ley y la justicia han establecido su soberanía entre los hombres, y no es caso de modificarlas, pues su fuerza se la imprime su sujeción a la naturaleza». Hacer de la ley una necesidad natural resolvía mal el antagonismo entre *nomos* y *physis:* porque, ¿dónde buscar entonces el principio que empuja al hombre a violar la ley? El Anónimo experimentaba esa dificultad, puesto que negaba que existiera un hombre lo suficientemente superior, por naturaleza, a los otros como para poder imponer su autoridad violando la ley comunitaria: si existiese un hombre de tales cualidades, la ciudad se levantaría contra él –a condición, naturalmente, de que la ciudad se mantuviese firmemente apegada a la legalidad... Esta confusa teoría dejaba sin respuesta el problema del principio de ilegalidad. Atribuir un origen «natural» a la ley suponía internarse en un atolladero a la hora de abordar su contrario.

Si los apologistas de la ley arrancaban todos de su carácter contractual y de que estaba destinada a refrenar los instintos del individuo, lo mismo sucedía con los apologistas de la naturaleza. Pero las conclusiones eran

---

[557] Al menos en Jenofonte, ya que no en Platón: *cf. Prot.,* 337 *d.*

inversas: como intolerable represión de la naturaleza, que encarnaba el bien, el *nomos* constituía el mal. Así planteado, los defensores de la *physis* discrepaban, pues unos llegaban a la exaltación del individuo, otros a una especie de humanitarismo anarquizante.

Platón *(Leyes,* 889 *b* ss.) resume la doctrina de los primeros, en la que ve el origen del materialismo filosófico. En un mundo determinado por el azar y la necesidad, el hombre actúa mediante la *techne.* Las artes mejores son aquellas que hacen mella en la naturaleza (agricultura, medicina), pero la política está toda ella formada por convención, y lo que es bueno y justo según la ley es imposible que esté conforme con la naturaleza. «Todo esto es lo que enseñan a nuestros jóvenes una serie de sabios que pretenden que lo más justo es lo que se obtiene por la fuerza. De este modo es como la impiedad contagia a la juventud... y surgen las sediciones, porque se recurre a esta recta vida según la naturaleza, que, a decir verdad, consiste en vivir dominando a los demás y no sirviéndoles conforme a la ley.» Frente al derecho que emana de la ley, el derecho natural del fuerte.

En una ciudad democrática, estas ideas podían seducir a jóvenes aristócratas a quienes su riqueza y su mundología les hacía ya sentirse «superiores», como Sócrates le reprocha a Alcibíades a comienzos del *Alcibíades* de Platón: esto abonaba un terreno sociológico en el que podía crecer un personaje de las hechuras del Caliclés del *Gorgias* (482 *c* ss.). La naturaleza enseña, decía Caliclés, que tanto entre los hombres como entre las bestias existen fuertes y débiles; pero si la ley de la naturaleza asegura el éxito de los fuertes entre los animales, entre los hombres resulta que los débiles se han aliado, inventando la justicia y la ley, para vejar a los fuertes, los cuales deben hacer triunfar la justicia natural, la de su dominio. Es moral del débil el someterse al contrato social reprimendo sus deseos, moral del fuerte el liberar sus instintos por la vía de la licencia y del desprecio a la ley. Esta doctrina, que encantaba a Nietzsche, constituía una apología de la tiranía, pero era expresión de la verdadera *areté* según Caliclés: en esta línea, sin embargo, tendría pocas consecuencias para la vida interior de las ciudades, pues sabemos hasta qué punto la tiranía carecía de honorabilidad en el siglo V. Pero, sin necesidad de alcanzar ese extremismo, semejantes ideas circulaban en determinados ambientes, pues son la mismas que Aristófanes maneja en el «argumento injusto» de las *Nubes* (1071 ss.), obra que, en el 424, contiene la más antigua expresión del antagonismo *nomos/physis.* A fin de cuentas, entre la tiranía del individuo y la de un grupo oligárquico no existía más que una diferencia de matiz: Platón no había tenido que buscar muy lejos de su entorno para hallar el modelo de Caliclés.

Las leyes de la ciudad son las leyes de los débiles, decía este último; pero la unión hace la fuerza, responde Sócrates: «¿No es acorde con la naturaleza que la mayoría sea más poderosa que el individuo?... Las leyes de la mayoría son, pues, las leyes del más fuerte... Y los más fuertes, ¿no son los mejores? Sus leyes son, por tanto, buenas, según la naturaleza, y no existe contradicción entre la ley y la naturaleza...» *(Gorgias,* 488 *b* ss.).

Artificio destinado a eliminar a Caliclés del debate, la objeción socrática conduce a la teoría que Platón atribuye a Trasímaco en la *República* (338 ss.). Para este sofista, lo justo no es sino el interés *(sympheron)* del más fuerte, y el más fuerte es aquel que tiene el poder: el individuo en una tiranía, la minoría en una oligarquía, el pueblo en una democracia. Ahora bien, el poder siempre legisla en su propio interés y proclama justo aquello que es su interés: la justicia no es más que la expresión del interés del más fuerte, ya sea una sola persona o un conjunto de ellas[558].

Aunque es un fragmento de Antifonte el que mejor expresa la incompatibilidad entre la naturaleza y la ley, en la práctica la postura del sofista ateniense venía a estar matizada. La necesidad de la naturaleza empuja al hombre a perseguir lo que le resulta bueno (su interés, su placer) y a evitar lo que le hace daño; la ley positiva, en cambio, muy pocas veces congenia con la naturaleza: mientras que ésta representa la libertad, aquélla constituye una cadena, y las sanciones que impone son siempre padecimientos. Pero la sociedad existe, y hay un interés en que se produzca una sumisión pública a la ley, sin perjuicio de que cada uno siga en privado los impulsos de la naturaleza y siempre que esa actitud no entrañe un riesgo de producir a otros algún daño generador de sanciones y de represalias, y por tanto de padecimientos. No hacer daño a nadie para no sufrirlo uno mismo: si todos siguiesen esa regla mostrando respeto a la ley, no habría conflictos en la ciudad. Antifonte parte, pues, de una apología de la naturaleza para desembocar en una apología de la ley, rebajando a esta última, es cierto, a la condición de un mal menor: formulación teórica de un tipo de comportamiento que es común a todas las épocas... A fin de cuentas, el ideal es irrealizable, pues los hombres no comprenden en dónde reside su interés. Si la justicia según la naturaleza consiste en evitar sufrir el mal, y en evitar causarlo para no sufrirlo a cambio, aquélla nunca podrá confundirse con la justicia según la ley. Reflexiones que parecen haber sido bastantes triviales, si juzgamos por las alusiones que a las mismas hace Eurípides.

La apología de la naturaleza también podía conducir a un cierto humanitarismo: si todos los hombres son similares en su organización filosófica y sus instintos naturales, no es sino convencionalismo lo que separa a los griegos de los bárbaros, a los nobles de los plebeyos, a los amos de los esclavos, como dice Antifonte. Al insistir en las «necesidades de la natu-

---

[558] Es una teoría de esta clase la que informa toda la *Athenaion Politeia* pseudo-jenofontea, obra a la que hemos hecho múltiples referencias en la primera parte de este libro. El autor observa que el *demos,* que posee el poder, ha organizado todo muy bien con miras a su interés: que este «bien» democrático constituya un «mal» absoluto a los ojos del libelista es otro asunto –cuestión de *opiniones*–. Debe advertirse que con el régimen ateniense de los Cinco Mil, en el 411/0, se produce una aplicación del principio de Trasímaco: del principio de Trasímaco, pero también de la proposición de Protágoras según la cual la ciudad considera bueno aquello que le resulta bueno en determinadas circunstancias. Esas circunstancias son precisamente aquellas que, en Atenas, otorgan a los propietarios la condición de ser una mayoría: pueden instalarse en el poder y legislar como les «parezca bien», es decir, en su interés.

raleza, a las que se hallan sometidos *todos* los hombres», reconoce la superioridad de la «ley de la naturaleza» sobre la ley positiva. Sin embargo, en esta ley de la naturaleza cabe ver una transmutación de las viejas «leyes no escritas» de origen divino, que eran asimismo un bien común de la humanidad. Con los avances del agnosticismo religioso, de las teorías filosóficas sobre la naturaleza del mundo, de la epistemología relativista y de las teorías jurídicas contractuales, las *agraphoi nomoi* tendían a perder su sanción divina y a transformarse en «leyes de la naturaleza» o en «necesidades de la naturaleza humana». Esto no significa que las *nomoi physeos* eliminaran a las *agraphoi nomoi* tradicionales (cf. Tucíd., II, 37, 3), sino que les hacen la competencia y, eventualmente, las contradicen. El éxito de la *physis* fue más limitado en este terreno que en el del individualismo; pues si la «ley natural» debía desembocar en una concepción cosmopolita de los «derechos del hombre», esa concepción nunca llegará a imponerse durante la Antigüedad, no obstante los avances que le procurarán las filosofías helenísticas. En cualquier caso, la idea de identidad y, por tanto, de igualdad entre griegos y bárbaros no adquirirá ninguna difusión: al contrario, la idea de la superioridad «natural» de los helenos dotará de justificación teórica a la esclavitud, pues alzará un obstáculo para el reconocimiento de la identidad humana entre amos y esclavos, y por consiguiente para la condena de la esclavitud. En contrapartida, el reconocimiento de la identidad de todos los hombres *libres* tenía su importancia en el interior de la *polis,* puesto que contribuía a sostener la impugnación de la jerarquía social (convencional) y de los privilegios que permanecían ligados a la misma.

Nos falta pasar de la teoría a la realidad y a las incidencias que sobre aquélla tuvo el conflicto *nomos/physis.*

En los debates sobre *política interior* surgidos durante el siglo V, de los que conservamos ecos, nos faltan alusiones a la ley, a lo justo y a lo injusto. Pero no podía suceder lo mismo respecto a los derechos de la naturaleza: la tradición legalista era demasiado fuerte como para que pudiera ser públicamente impugnada en nombre de la *physis.* Con todo, determinados fenómenos políticos analizados por Tucídides ponen al descubierto el conflicto: son fenómenos ligados a las conmociones a que se vio sujeta toda Grecia como resultado de la guerra del Peloponeso.

En Atenas, ciudad a la que la estrategia periclea condenó a una serie de trastornos, ya mencionados (desarraigo y ruina de los campesinos, acentuación de los desequilibrios sociales, ruptura de los viejos lazos culturales), es en particular la «peste» de los años 430-428 lo que sugiere a Tucídides algunas observaciones, a que antes aludimos. Al darse cuenta de que aquel mal excedía cuanto podía soportar la «naturaleza humana», el historiador estudia sus efectos morales. La «naturaleza humana», dominada por el miedo, hace caso omiso de la solidaridad social; abandona las costumbres más sagradas y acaba menospreciando «tanto las leyes divinas como las humanas»; es el reino de la *anomía,* del desprecio a la ley en su más amplio sentido; «hubo más atrevimiento para entregarse a los placeres de lo que anteriormente se disimulaba» *(cf.* Antifonte); «... el dis-

frute inmediato y todo cuanto... permitía alcanzarlo, esto es lo que se consideraba bueno y útil a la vez; ... no se establecía ninguna diferencia entre la piedad y su contrario, puesto que se veía cómo morían todos por igual; en cuanto a los delitos, nadie esperaba vivir tanto tiempo como para ser juzgado y purgar la condena...», etc. (II, 51 ss.). Como sabemos que semejantes catástrofes han producido los mismos efectos en otros lugares y épocas, debemos guardarnos de atribuir tales efectos a la sofística: es Tucídides quien nos interesa ahora, como persona que estaba en contacto con la enseñanza sofística. Pues bien, Tucídides nos ofrece una ilustración de que la ley (divina o humana) es una barrera opuesta a los impulsos de la naturaleza: de que, bajo la presión de las circunstancias, el *nomos* cede, e inmediatamente vemos cómo la *physis* vuelve por sus fueros.

Pero la guerra, y sobre todo la guerra civil, tuvo los mismos efectos que la enfermedad. Tucídides atribuía a las disensiones de Corcira[559] los mismos resultados que atribuía a la «peste» de Atenas: regreso al estado natural y destrucción de la sociedad. Y el historiador muestra, en un pasaje cuyas ideas proceden directamente de la sofística, que la guerra sumergió a Grecia entera en aquella desmoralización. De esas páginas tucidideas (II, 81-83), hay que retener dos nociones fundamentales. Por una parte, la de la permanencia de la naturaleza humana: males de este tipo «los habrá siempre mientras la naturaleza humana continúe siendo tal como es». Y, por otra parte, la idea de la relatividad de los valores en proporción a las circunstancias. Tucídides parte de una comprobación empírica y pesimista: cuando las «necesidades apremiantes» de la guerra (una especie de «necesidad de la naturaleza») modifican las circunstancias normales, ciudades y particulares se despojan de sus «buenas inclinaciones» (las que garantizan la ley, la moral y la educación) para permitir que vuelva a asomarse la «naturaleza humana», que escucha las lecciones de ese «maestro en las manifestaciones de la violencia». Ya no son la razón y el buen juicio los que dictan las nuevas normas, sino los impulsos pasionales *(orgai)*. Si tenemos, por último, en cuenta la conclusión de Tucídides –«la causa de todos los males era el poder, perseguido a instancias de la codicia o de la ambición», aun cuando «los jefes de los partidos proclamasen en discursos aparentes que actuaban para defender la igualdad política o la cordura de la aristocracia»– deberemos situar sus referencias sofísticas dentro de este marco de depravación política. Hay que observar, sobre todo, la denuncia formulada contra la retórica sofística, arte del engaño, que produce además inesperadas consecuencias, pues el temor que les inspira empuja a las personas incultas a pasar a la acción antes de que los más listos hayan tenido oportunidad de hablar...

Pero no atribuyamos tan sólo a la sofística esta degradación del espíritu público. Como señala Tucídides, los impulsos *naturales* a los que la ley intenta oponerse son de todas las épocas: tal es la permanencia de la *anthropeia physis*, que se ve en ocasiones liberada por «necesidades apre-

---

[559] *Supra*, p. 295.

miantes». Pero la sofística, nacida mucho antes de la crisis que relata Tucídides, ha proporcionado justificaciones y armas a las fuerzas negativas que, a partir del 431, han minado la conciencia y el edificio político griegos. No era ése su objetivo, y los más eminentes sofistas no han sido destructores conscientes de la *polis* –pero han contribuido a acumular una serie de ruinas, que el siglo IV les registrará en su cuenta.

Y es particularmente en el campo de la *política exterior* en el que Tucídides nos muestra la intervención de la sofística, sobre todo en esa dialéctica de lo justo y de lo útil que no es sino una modalidad del conflicto entre la ley y la naturaleza[560].

El caso de Mitilene (en el año 427) es bien conocido[561]: después de haber condenado colectivamente a muerte a los vencidos, el arrepentimiento conduce a que se abra de nuevo el debate, en el que se enfrentan Cleón y Diodoto (III, 37 ss.). Cleón forma parte de ese número de incultos que desconfían de la retórica: «Sois más parecidos, le dice al *demos*, a un público reunido para oír perorar a los sofistas que a un público congregado para deliberar sobre los asuntos de la ciudad.» El imperio es una tiranía y sus leyes no son buenas, pero son sólidas, y los discursos de las personas llamadas superiores las debilitan. Fijémonos en los hechos: puesto que los mitilenios han cometido un crimen tanto más grave cuanto que eran unos privilegiados, hay que castigarlos en proporción a ese crimen. No nos dediquemos, mediante razonamientos engañosos, a buscar responsabilidades: todos lo son; hay que dar muerte a todos: esto obligará a reflexionar a los demás. Y expone, finalmente, este argumento, del que cabe pensar que Tucídides únicamente lo introduce para conducir a su refutación: esa decisión será a la vez *justa y útil* –justa, porque es justo que los culpables sean castigados; útil, porque una ciudad tiránica se halla condenada a obedecer a sus intereses, aunque aquéllos fueran contrarios a lo que parece decoroso. Este Cleón que despreciaba a los sofistas aparece como un consumado discípulo de Trasímaco y Caliclés reunidos... –En repuesta a Cleón, Diodoto comienza con una apología de la retórica: sólo los imbéciles tienen interés en impedir que los cuerdos hablen; pero la ciudad debe escuchar los consejos transmitidos por medio de los discursos, esos «maestros de la acción», a fin de poder escoger lo mejor: ya conocemos la teoría; veamos cómo se pone en práctica. Y Diodoto pasa, a su vez, a los hechos: sobre la culpabilidad de los mitilenios, de acuerdo con Cleón –¿pero hay que exterminarlos por eso a todos? Cleón sostiene que ello sería *justo:* problema mal planteado, pues la *Ekklesía* no tiene que pronunciarse sobre una acusación con arreglo a lo que es justo, sino deliberar con arreglo a lo que es *útil.* El problema de lo justo existe, pero no es conveniente que se haya planteado, pues lo útil y lo justo no coinciden en el presente caso. El valor de ejemplo atribuido al castigo es ilu-

---

[560] De esta forma de dialéctica, Tucídides nos ofrece otros ejemplos además de los que luego analizamos: por poner un caso, es esta dialéctica la que nutre la trama del debate entre corcirenses y corintios en Atenas: *supra,* p. 268.

[561] *Supra,* p. 294.

sorio: «¿Se ha visto alguna vez que la pena de muerte haya impedido el crimen?» Es propio de la naturaleza humana internarse en el camino del crimen esperando escapar al castigo. Exterminar a todos los mitilenios podría pasar por lo justo, pero no serviría de nada –al contrario, los futuros rebeldes (pues esta situación volverá necesariamente a darse) no harán sino pelear con mayor encarnizamiento, mientras que estarán dispuestos a pactar si saben que pueden contar con la clemencia de los atenienses. No son el rigor y la violencia en la aplicación de la ley (que se ve impotente para reprimir a la naturaleza) las medidas que conservarán el imperio, sino la vigilancia preventiva. A fin de cuentas, también hay demócratas en Mitilene: exterminarlos junto a los oligarcas representaría serrar la rama sobre la que estamos sentados. Será más útil haber sufrido daño sin protestar por su injusticia que responder a su actitud mediante una justicia perjudicial. Lo justo y lo injusto, que Diodoto había orillado al principio del debate, reaparecen aquí, pero subordinados al criterio de lo útil y de lo perjudicial: estamos en plena sofística. –Hemos de destacar, por último, que Diodoto, que salvó la vida de la mayoría de los mitilenios, no recurre a ninguna consideración humanitaria, moral ni religiosa. Como realistas puros que persiguen el mismo objetivo (el mantenimiento del imperio), Diotodo y Cleón se enfrentan de la misma manera que la inteligencia razonante se opone a los impulsos de los instintos violentos.

En el diálogo de Melos (año 416)[562], perfecto ejemplo de aplicación de la doctrina del derecho del más fuerte, los atenienses son como la encarnación colectiva del Caliclés de Platón (Tucíd., V, 84-114). Después de que los melios habían puesto de manifiesto que un libre debate solamente es posible entre iguales, los atenienses se muestran de acuerdo en ello: «La noción de justicia tan sólo provee los juicios... cuando ambas partes pueden ejercer un apremio semejante, pero la viabilidad de lo posible es la medida que hace actuar a los fuertes y ante la que se inclinan los débiles.» Si hay que hablar de interés, admiten los melios, ¿no habría posibilidad de encontrar unos puntos de entendimiento? El interés de Melos es la defensa de su derecho (a la libertad en la neutralidad); el de los atenienses, ¿no será pensar en el porvenir? ¿Quién sabe si Atenas no se encontrará un día en la actual situación de Melos?[563]. Pero los fuertes viven en el presente, y el presente es el imperio: si los atenienses toleraban que un islote se zafase de su talasocracia, pasarían por débiles y alentarían a los otros a la defección. Ante la relación de fuerzas que existe, el interés de los melios está en someterse, pues su concepción de la justicia les conducirá a la aniquilación. Luego, como los melios objetan que tienen confianza en la justicia divina, los atenienses replican que ellos están en regla con los dioses: «Pues nosotros estimamos que lo divino (hasta donde cabe juzgarlo), así como lo humano (y esto sí constituye una certe-

[562] Sobre este acto de terrorismo imperialista en plena paz, *supra*, p. 312.
[563] Estas palabras fueron escritas, evidentemente, con posterioridad al año 404.

za) obedece a una necesidad natural, que quiere que el fuerte posea el mando; no somos nosotros quienes hemos establecido esa ley...: existía ya antes que nosotros y existirá eternamente...» Que los melios no cuenten con la ayuda de los espartanos, pues ningún pueblo «considera bueno sino aquello que le agrada, y justo aquello que le es útil...» El interés pone su punto de mira en la seguridad, mientras que lo bueno y lo justo suponen siempre ese tipo de riesgos que, según sabemos, Esparta trató de evitar: la seguridad no se determina con arreglo a los sentimientos, sino a la fuerza. Pues bien, vosotros sois débiles habitantes de una isla, y nosotros los señores del mar: los espartanos no moverán un dedo. Abandonad, por tanto, la *alogía* («sinrazón», «irracionalidad»): es una *alogía* forjarse esperanzas, que no son sino el refugio de los débiles; es una *alogía* el invocar el honor, que en el presente caso tan sólo constituye una palabra *(onoma)* que, en realidad *(ergon)*, os conducirá al desastre; y como ese desastre no será consecuencia de la *tyche*[564], sino de vuestra necedad, no contribuirá a señalar vuestro honor, sino vuestra vergüenza[565]. Conclusión: nosotros somos fuertes, pero moderados; os ofrecemos entrar en la alianza, a cambio de un tributo, y la tranquilidad, si sois gente razonable, consentiréis. Sabemos que los melios no consintieron, y lo que vino después.

El interés del diálogo consiste en que traspasa al terreno práctico de las relaciones internacionales aquellos principios que hemos visto desarrollados en el terreno teórico de la política interior. El punto de vista melio, fundado en el amor a la libertad y en la confianza en los dioses, expresa el viejo ideal cívico griego, que los propios atenienses habían encarnado frente a Jerjes –y que, en su mayoría, estarán nuevamente dispuestos a sumir en el 405. Pero, en el 416, los atenienses se hallan en una posición de fuerza que les ha conducido a una perversión de este ideal, que trata de justificar su argumentación, la cual, como hemos visto, debe mucho a una cierta formulación de la sofística: el derecho del más fuerte es la justicia según la naturaleza; frente a la «necesidad de la naturaleza», el derecho, la justicia, la libertad, la igualdad y el honor no son más que convenciones de los débiles; la conducta de los hombres viene sólo dictada por el interés, que quiere que se busque la seguridad evitando los riesgos –y el respeto a la libertad de los melios entrañaría un peligro para Atenas, al igual que su defensa lo entrañaría para Esparta. Tal es la razón práctica, que únicamente los melios se niegan a entender.

En nombre de la libertad, los melios aborrecen de hecho la tiranía de Atenas. Ahora bien, ya señalábamos que ese mismo rechazo haría renunciar a los atenienses, en cuanto ciudadanos, a la tiranía del individuo sobre la ciudad. El diálogo de Melos nos permite, pues, captar una contradicción fundamental de la época: la libertad, la igualdad, la amistad, esos bienes intangibles en el interior de la comunidad, no lo son en el

---

[564] Sobre esta noción, *infra*, p. 534.

[565] Debe admitirse cómo se produce una relativización del honor, que se mide tan sólo por el éxito.

exterior, en donde la fuerza crea el derecho. Y la más clara expresión de semejante contradicción la presenta Tucídides en boca de Pericles, de ese Pericles que exalta la igualdad, la libertad y la amistad de los atenienses en cuanto ciudadanos a lo largo de aquella apología del contrato social ejemplar que contiene el *Discurso fúnebre (cf.* Tucíd., II, 37) –pero defiende también, casi en el mismo instante, la «tiranía» imperial de Atenas *(cf.* II, 60 ss.), dentro de una apología de la fuerza cuya dialéctica de lo racional y de lo irracional acentúa el parecido con el diálogo de Melos. Pero si la libertad de Atenas tiene como condición la fuerza, la esclavización de los aliados y el aterrorizar a terceros, de ahí se deriva que no es de la misma naturaleza que la libertad de los demás, que es tan sólo una autonomía vigilada –la cual les asegura aquella «seguridad en la servidumbre, que conviene a los subordinados». El *nomos* reina en Atenas, pero la *anthropeia physis* autoriza a la ciudad a no hacer caso del mismo fuera de sus fronteras y a afrontar los odios que esa actitud engendre, «como siempre ha sucedido...». Ya hemos advertido que la realidad no era exactamente así, que la ciudad ateniense no era el ideal de la pura justicia, ni el imperio la encarnación de la pura opresión. Pero la contradicción que acabamos de subrayar, si podía ser superada por una serie de inteligencias a las que su lucidez convertía en cínicas, amenazaba con provocar en la conciencia colectiva síntomas patológicos: determinadas figuras de Arístofanes (el Demos de los *Caballeros,* el Filocleón de las *Avispas)* han sido consideradas como auténticos enajenados políticos, deprimidos por su impotencia frente a la demagogia imperialista, o víctima ellos mismos de la fiebre de la *archê*[566]. Y si el viejo *nomos* cívico y panhelénico (que no impedía ni los conflictos entre ciudadanos ni las guerras entre ciudades, aunque bajo la índole tradicional del *agon*-competición) puede representar una especie de disfrute de salud de la *polis,* la Grecia de finales de siglo se encuentra, efectivamente, muy enferma, afectada por un desmejoramiento del *nomos* y una proliferación de la *physis.* De esta «enfermedad» política, la sofística aparece a la vez, para determinados aspectos, como causa y como consecuencia.

VIII.–PENSAMIENTO POLÍTICO Y TEORÍA CONSTITUCIONAL[567]

Los debates de ideas que hemos intentado analizar implicaban, necesariamente, el examen crítico de las instituciones, y ya hemos señalado que la sofística podía suministrar, y así lo había hecho, argumentos a favor o en contra de la democracia, de la aristocracia, de la oligarquía, de

---

[566] Y en las *Aves* (en el año 414) es el propio poeta el que sucumbe a una tentación de enajenación: la de la huida hacia lo irreal, hacia un absurdo encantador, contrapuesto al angustiante absurdo de la ciudad real.

[567] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en la nota 414, véase: H. Ryffel, *Metabole Politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen,* Berna, 1949; K. F. Stroheker, «Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistic», *Hist.,* II, 1954, pp. 381 ss.; A. Dihle, «Herodot und die Sophistic», *Philol.,* CVI, 1962, pp. 207 ss.

la tiranía. ¿Condujeron ya esas reflexiones, durante el siglo V, a una teoría general de las constituciones?

Los fragmentos de los sofistas no ofrecen nada parecido[568], ni tampoco Tucídides, pero sí Heródoto y Eurípides. Sin embargo, abordaremos el problema partiendo de Tucídides. Las ideas políticas del historiador no son muy claras y parece que sufrieron una evolución. Da la impresión, en principio, de que este aristócrata, como otros muchos, se acomodó a la democracia mientras aquélla fue dirigida por Pericles. Del hecho de que la famosa proposición de II, 65, 9 («lo que existía era, nominalmente, la democracia, pero en realidad el poder del primer ciudadano») fuera formulada en el marco de la antítesis *logos/ergon,* no debemos concluir que Tucídides condenaba a la democracia con el pretexto de que no era buena más que si revestía esa forma verdaderamente monárquica: además, el poder de Pericles poseía una base legal y límites institucionales. En la medida en que los atenienses se mostraron lo suficientemente inteligentes como para escuchar al más dotado de entre ellos, la democracia no podía constituir un daño a los ojos de Tucídides, y no hubiera dado a su elogio la orientación que le hizo tomar en el *Discurso fúnebre* si no hubiera suscrito cuanto se decía. Pero eso subordinaba la calidad del régimen a la de las personas, y Tucídides comprueba que la mediocridad o la depravación de los sucesores de Pericles privaron al régimen de su continuidad: si el *demos* se debate, en lo sucesivo, entre un cúmulo de opiniones contradictorias, ¿puede seguir la democracia siendo considerada como un bien? Tucídides no plantea explícitamente el problema y hay que esperar a unas páginas tardías de su obra para descubrir su opinión. Y eso ocurre, precisamente[569], cuando habla del régimen «terameniano» de los Cinco Mil, en el 411/0: «Nunca, al menos durante mi vida, la ciudad fue mejor gobernada que con este régimen, que combinó sabiamente la oligarquía con la democracia» (VIII, 97). El interés de esta frase reside, desde luego, en ser el primer testimonio de la idea de «constitución mixta», tan grata para los «moderados» de tiempos sucesivos, pero también en el hecho de contener una teoría constitucional normativa que, a su vez, supone un análisis de los componentes del sistema «mixto».

Este análisis lo hace patente Heródoto en el «debate persa» (III, 80-82). Después de narrar la usurpación que se produjo a la muerte de Cambises y cuál fue la forma de acabar con ella, Heródoto imagina que entre los nobles persas se entabló un debate sobre el régimen que convenía establecer: debate *puramente griego* y que para nosotros inaugura la teoría constitucional griega. Otanes, el primer orador, condena con el nombre de «monarquía» lo que era, en realidad, la tiranía griega (poder irresponsable y violento, fundado sobre la *hybris,* la envidia y la adulación), y luego propone entregar el poder al pueblo, algo que «recibe el

---

[568] Conocemos bien la existencia de escritos sofísticos, e incluso conservamos algunos fragmentos, acerca de las instituciones (principalmente de Antifonte y de Critias), pero nada nos permite reconstruir una teoría general, que, no obstante, existió.

[569] *Supra,* p. 338.

más hermoso de todos los nombres: *isonomíe*». Se trata de la democracia, régimen en el que todo se somete a una deliberación en común («todo descansa en la mayoría»), en el que las *archai* son objeto de sorteo y se hallan sujetas a rendir cuentas. –El segundo, Megábizo, condena no sólo a la monarquía tiránica, sino también a la democracia, pues el *demos* es ignorante, irreflexivo e inepto, y además está tan al alcance de la *hybris* como cualquier individuo; y pasa a recomendar la aristocracia, es decir, el poder de los «mejores», «puesto que es lógico que las mejores decisiones sean aquellas tomadas por los mejores hombres». –Darío toma la palabra el último: condena la democracia, pero también la oligarquía (¡sin embargo, Megábizo había hablado de aristocracia!) en cuanto generadora de rivalidades y de partidos[570] que acaban por conducir hasta la monarquía, «lo que prueba que éste es el mejor régimen». Sorprendente conclusión, pues a lo que conducía la *stasis* era a la tiranía. Pero no es la tiranía aquello que describe Darío, sino una monarquía ideal cuyo titular sería un verdadero «procurador del pueblo» *(prostas tou demou)*.

Se admite a veces que Heródoto ha tomado este esquema de un tratado sofístico. Pero es también evidente que sólo se ha quedado con una parte del mismo, gracias a la cual podemos reconstruir la totalidad. Pues cada uno de los oradores exalta, sucesivamente, una *cosa distinta* a lo que ha sido criticada en anterior intervención, y condena a su vez *algo distinto* a lo que ha sido exaltado por otros: la monarquía preconizada por Darío no es la tiranía condenada por sus dos compañeros; la aristocracia recomendada por Megábizo no es la oligarquía condenada por Darío; y la *isonomía* democrática defendida por Otanes no tiene nada que ver con el poder estúpido de la muchedumbre que rechaza Megábizo. Heródoto parece (¿o lo creía?) describir la común trilogía: poder de un solo individuo, de unos pocos, de todos ellos; pero su fuente describía *tres parejas de regímenes:* buena y mala monarquía, buena y mala oligarquía, buena y mala democracia. En suma, lo que constituirá el esquema clásico de Platón estaba ya elaborado en el siglo V, y Tucídides aporta a su vez otro testimonio puesto que es verosímil que su constitución «mixta» asociase lo que había de bueno en la oligarquía y la democracia, y hace además alusión a la «oligarquía isonómica» de Tebas[571].

De este esquema de *seis* constituciones que puede adivinarse entre líneas dentro del «debate persa», escuchamos asimismo un eco en las *Suplicantes* de Eurípides, que (vv. 399 ss.), sin preocuparse de la pareja aristocracia-oligarquía, contrapone la realeza, régimen estable y prudente, al poder ignaro, inestable y pasional de la muchedumbre, y la tiranía a la verdadera democracia: esta última resulta aconsejable por la igualdad («el pueblo reina mediante la rotación anual en los cargos» «la riqueza no goza de privilegios y el pobre posee iguales derechos»), la legalidad («gracias a las leyes escritas, el pobre obtiene la misma justicia que el

[570] O bien, de disturbios, pues *stasis* posee ambos significados.
[571] *Supra*, p. 391.

rico») y la libertad (que permite a cualquiera aportar sus consejos a la ciudad) –cualidades, todas ellas, de las que es negación la tiranía.

Por alusivos que sean, esos textos prueban que el siglo V había alcanzado un análisis racional y una clasificación de las formas constitucionales. ¿Pero se había formado también un concepto sobre la evolución de estas formas? El problema llegó a ser abordado: las teorías filosóficas y sofísticas sobre los orígenes de la sociedad en sí misma, la idea de que el contrato social está subordinado a las variaciones de la opinión, condicionadas a su vez por las circunstancias, la existencia, por último, de reformas y de revoluciones –todo esto había de conducir a una serie de reflexiones sobre los cambios institucionales. En las tres parejas de regímenes que se deducen del debate persa, parece que la forma mala deriva en cada ocasión de la descomposición de la buena, al igual que es un proceso de deterioro el que provoca el tránsito de la oligarquía o de la democracia a la tiranía –y no faltan ejemplos, en Heródoto, de tiranías nacidas del desorden, de la ilegalidad, de la *anomía*. Sin embargo, para Heródoto eso no constituye un principio general (como parece haberlo establecido el Anónimo de Jámblico), puesto que en otro lugar considera a la *eunomía* espartiata de Licurgo como una derivación de desórdenes anteriores (I, 65), y a la *isonomía* clisteniana como el resultado de las luchas entre partidos desencadenadas al derrumbarse la tiranía (V, 66, 69). Es evidente que el siglo V solamente conoció los primeros embriones de una reflexión sobre la evolución de las formas constitucionales, y que no alcanzó las grandes construcciones teóricas y normativas que inauguraría Platón. Y si sucedió de esta manera, es probablemente porque los pensadores del siglo V, en su calidad de empiristas prácticos, pretendían más bien explicar positivamente la realidad, internándose en sus vivencias, que reconstruirla filosóficamente escapando de la misma, pues, en última instancia, será la huida hacia la utopía lo que engendrará los intentos de explicación global. Es interesante destacar, en relación con ello, que si la primera «constitución ideal» griega de la que oímos hablar, la de Hipódamo de Mileto, es de mediados del siglo V, dicha constitución hunde sus raíces en indagaciones urbanísticas, es decir, en algo concreto...

IX.–LA ASPIRACIÓN A LA CONCORDIA

Se ha insistido demasiado en los distintos efectos negativos de la especulación política de la segunda mitad del siglo V como para no subrayar ahora que algunos pensadores, conscientes del peligro que entrañaban sus ideas, les aplicaron una serie de correctivos que, en el futuro, se mostrarían asimismo fecundos. Querríamos llamar aquí la atención sobre el hecho de que el espectáculo de los desgarros provocados por la guerra condujo a exaltar la concordia *(homonia)*, la amistad *(philía)* y la confianza *(pistis)*, cuyo común denominador es la igualdad.

Constituye una acto natural que la concordia sea invocada cuando reina su contrario. Sin necesidad de remontarnos a las exhortaciones solonianas, recordemos que, en los años de tensión que siguieron a la refor-

ma de Efialtes, Esquilo nos transmite, al final de las *Euménides,* en el año 458, el más brillante llamamiento a la concordia civil que se conserva en toda la literatura del siglo V. Su lenguaje pertenece todavía al ámbito de lo sagrado: son el respeto *(sebas)* y el temor *(phobos)* hacia los dioses los que deben contener a los ciudadanos ante la anarquía o el despotismo, y estas palabras son colocadas en boca de Atenea.

Pero el lenguaje de las generaciones siguientes se ha humanizado, racionalizado. Evoquemos por última vez a Protágoras, según el cual los hombres sólo accedieron a la vida política el día en que Zeus les entregó el respeto (ya no el *sebas* sagrado, sino el *aidos* humano), la justicia y la amistad. Como el sofista pretendía así fundar la teoría de la ley y la virtud cívica, la amistad en cuestión no es tanto la que procede de la simpatía recíproca de dos individuos como aquella que, fundamentada en el respeto y la justicia (cuyo soporte es la ley), debe ligar a los miembros de la comunidad; es decir, la *homonia,* que consistía en «pensar de forma parecida». Pero si la amistad es un sentimiento natural, que también se observa entre los animales, no sucede lo mismo con la concordia política: esta última, al igual que la propia ley, es un hecho convencional, un conformismo, y si la legalidad es inconcebible fuera de la concordia, la ley debe asimismo imponerla. Esta concordia, «el mayor de todos los bienes», hace decir Jenofonte a Sócrates, no es algo obvio, puesto que «en todas partes, en Grecia, hay una ley que obliga a los ciudadanos a jurar que vivirán en armonía... Y pienso que, si se hace esto..., es para que obedezcan a las leyes...; sin *homonia,* ninguna ciudad podría estar bien gobernada...» *(Mem.,* IV, 4, 16)[572]: legalidad y concordia se sostienen mutuamente.

Ahora bien, si la concordia resulta tan frágil como para que la ley imponga la garantía del juramento, es porque se encuentra constantemente amenazada por la desigualdad –por la desigualdad política, desde luego, pero aquélla se limita a expresar las desigualdades sociales y económicas, bien porque los ricos intenten apartar a los pobres de la *politeia,* bien porque suceda a la inversa. La *homonia* supone la *pistis,* y no puede existir confianza entre unos ciudadanos que viven enfrentados por disparidades económicas demasiado flagrantes: no es asombroso que quienes se habían dado cuenta de la identidad entre todos los humanos hubiesen captado este problema, y que la desigualdad de fortunas constituía un mal social. Semejante descubrimiento habría podido conducir a conclusiones revolucionarias –pero nuestros textos no revelan nada parecido en el siglo V, y las únicas soluciones que figuran propuestas son más morales que económicas. Antifonte, en su discurso *Sobre la Concordia,* al advertir que poseer o no poseer vienen a ser la misma cosa para quien no está dispuesto a gastar lo que posee (pues los bienes materiales sólo tienen valor con arreglo al uso que se haga de ellos), estima que es preferible prestar los bienes a los

[572] Cabe recordar aquí el llamamiento a la *homonoia* y la invocación a los juramentos incluidos en el discurso de Trasíbulo que pone término a la crisis de los Treinta: *supra,* p. 359.

que carecen de todos que dejarlos dormir. La misma idea aflora en el Anónimo de Jámblico: la confianza y la solidaridad deben favorecer la circulación de bienes, mientras que el atesoramiento y la negativa a compartirlos son fuente de penuria. La influencia de algunos fenómenos económicos[573] sobre la conciencia pública no había pasado, pues, inadvertida, pero el problema de la desigualdad de fortunas sólo había sido abordado desde el punto de vista de una ética utilitaria (el egoísmo es inútil, el altruismo útil), que casi no entrañaba ningún peligro de anticipar alguna solución. ¿Por qué no se intentó dotar a la confianza y a la concordia con unas bases económicas más amplias de lo que podía ofrecer la realización de préstamos entre particulares? Volveremos a ocuparnos de este problema[574], pero señalemos que eso es tal vez indicio de hostilidad hacia la democracia: esta última había institucionalizado un reparto por medio de las punciones que las *liturgías* efectuaban en los grandes capitales y de los *misthoi* que permitían a los pobres servir a la ciudad percibiendo modestas compensaciones financieras, lo que, desde la óptica democrática, debía eliminar las suspicacias, es decir, crear la *pistis*. Ahora bien, ya sabemos cómo los *misthoi* indignaban a algunos reaccionarios (el Pseudo-Jenofonte da un rabioso testimonio de esa actitud), quienes estuvieron muy contentos de poder alegar el pretexto de la penuria financiera pública para suprimirlos en el año 411: la *homonia* ateniense, que se encontraba ya enferma, no experimentó ninguna mejoría con esa decisión.

La *homonia*, la *philía*, y la *pistis* entre los ciudadanos representaban pues, un difícil ideal. La igualdad política democrática las hacía necesarias, pero las disparidades socioeconómicas, acentuadas por la guerra, suponían un grave impedimento. La generosidad liberal y graciosa, propia de la vieja ética aristocrática, debía parecerle a la opinión popular una señal de condescendencia, mientras que las subvenciones democráticas a los pobres se muestran como una impugnación de las pretensiones políticas de los ricos. La prosperidad aneja a la paz podía adormecer las suspicacias recíprocas, que serían despertadas por la guerra y sus miserias. Se comprende que, concebida teóricamente con fundamento de la legalidad, la concordia tuviera finalmente que ser legalizada, puesto que el respeto al orden divino ya no bastaba, por sí sólo, para imponerla.

El problema de la *homonoia* se planteaba también en el plano internacional, y por la mismas razones que, en el último tercio del siglo V, habían agudizado su importancia dentro de las ciudades. Como indica Tucídides, las antiguas guerras no habían sido sino mediocres acciones de *poleis* independientes, todas las cuales reconocían su pertenencia a la patria griega *(to Hellenikón)*. Las mismas guerras médicas estaban minimizadas por Tucídides a causa de su brevedad. Pese al número de «medizantes», el conflicto vino más bien a contribuir al refuerzo de la

---

[573] En realidad, tan sólo se trata de una acumulación de dinero. Hablar, como se ha hecho, de anticapitalismo, no deja de ser anacrónico.

[574] *Infra*, p. 602.

solidaridad griega. Fueron sus consecuencias, en los años siguientes, las que habían empezado a introducir dentro del pueblo griego aquellas divisiones que la guerra del Peloponeso debía llevar a su apogeo. No insistimos, una vez más, en los trastornos que se produjeron: lo que nos importa son los sentimientos y las ideas que esos trastornos hicieron nacer.

En el 421, es «por el bien de todos los helenos» por lo que, en la *Paz* de Aristófanes, el viñador Trigeo quiere levantar el vuelo hasta la morada de Zeus, para invitarle a que «cese de vaciar la Hélade a escobazos» (58 ss.); pero su misión es inútil, pues los dioses, aburridos por las disputas de los griegos, se han mudado, y Zeus ha adquirido «un mortero para machacar a las ciudades»[575]. Y cuando el coro (panhelénico) ha sacado a la Paz de su caverna, le dirige esta súplica: «Pon fin a las sutiles suspicacias que nos hacen chismorrear a los unos contra los otros» y –contraponiendo la imagen de la crátera a la del mortero– «mézclanos totalmente de nuevo, a los helenos, mediante el zumo de la amistad; agua nuestro espíritu con algo más de dulce indulgencia...». Esta pacífica *syngnome,* que devolverá la prosperidad material (993 ss.), y la devolverá a todos por igual (1321 ss.), no es otra sino la *homonoia* panhelénica.

Expresión poética, en este caso, de una aspiración popular, la concordia entre los griegos fue asimismo objeto de reflexiones sofísticas. Indudablemente la unidad de la humanidad se había reconocido, pero su disgregación en pueblos diferentes se sentía más profundamente y los griegos eran conscientes de su originalidad cultural frente a los bárbaros. De ahí la convicción de lo absurdo de sus luchas fratricidas, a las que las subdivisiones en jonios, dorios y eolios (cimentadas en diferencias dialectales y tradicionales) apenas suministraban más que engañosos argumentos retóricos[576]. El resurgimiento, en el curso de la guerra del Peloponeso, de las intervenciones persas, tracias y macedonias en los asuntos griegos, debía conducir a algunos sofistas a reafirmar la unidad de la «heleneidad» y la necesidad de su concordia, que ya casi no se manifestaba sino con ocasión de las grandes *panegirias.* Es precisamente en su *Discurso Olímpico* cuando Gorgias exaltó la «admiración que merecían universalmente los helenos», mientras que en su *Discurso fúnebre* proclamaba, recurriendo a la *homonoia,* que «los trofeos conquistados frente a los bárbaros merecían himnos, pero los obtenidos frente a los griegos, cantos fúnebres». Y Trasímaco se preguntaba si «nosotros, que somos griegos, vamos a convertirnos en esclavos del bárbaro Arquelao (de Macedonia)»[577]. Pero la aspiración a la concordia panhelénica se vería obstaculizada por la dura realidad. No es preciso insistir más sobre este tema, que será ampliamente desarrollado en el siglo IV, y en particular por el más ilustre de los discípulos de Gorgias, Isócrates.

---

[575] Cuyos mazos eran Cléon y Brasidas: *supra,* p. 303.

[576] *Supra,* nota 351.

[577] *Cf.,* ya en el 438, este fragmento del *Télefo* de Eurípides: «Nosotros, griegos de origen, ¿vamos a ser esclavos de los bárbaros?»

Tanto dentro como fuera de las ciudades, el llamamiento a la concordia es un signo de los tiempos, de aquellos tiempos en los que las realidades políticas hacían de esa concordia, «el mayor de todos los bienes», una palabra gravemente desprovista de contenido.

X.–NACIMIENTO DE LA HISTORIA [578]

Queremos evocar en este lugar el nacimiento del pensamiento histórico. Del pensamiento histórico moderno, pues fue en un lapso de tiempo muy breve cuando *nuestra* concepción de una explicación científica (si así cabe calificarla) de las vicisitudes de las sociedades llega a su término. No se trata de analizar ahora este fenómeno en todos sus detalles, ya que tan numerosas son las obras que se ocupan del mismo, sino simplemente de orientarlo con arreglo a los temas que en este capítulo hemos intentado poner de relieve. Con arreglo, asimismo, a algunos de los temas que abordaremos en la siguiente parte de este libro segundo.

Dos condiciones son, al menos, necesarias para que una civilización se pregunte sobre su pasado con intención de comprenderlo. La primera es que esa civilización se transforme con la suficiente rapidez como para que sus protagonistas tomen conciencia de los cambios y que su tradición oral les suministre puntos de referencia que permitan medir la importancia de dichos cambios; la segunda es que esa civilización pueda confrontarse con otras, y hacerlo durante un período de tiempo lo bastante largo como para descubrir que también en otras partes las cosas cambian, pero no necesariamente toman la misma dirección ni adoptan el mismo ritmo. La civilización griega prueba que estas dos condiciones son necesarias, pero no suficientes: sus confrontaciones con los «bárbaros» se pierden en la noche de los tiempos y la aceleración de su propia evolución remonta, al menos, a finales del siglo VII. Pero la historia retrasa su nacimiento hasta el siglo V, y sin duda no es sólo porque aquel siglo conoció, con las Guerras Médicas y la guerra del Peloponeso, una serie de trastornos lo bastante profundos como para preguntarse por sus causas y su naturaleza. Lo que esas dos condiciones susodichas primero despertaron fue la curiosidad, el deseo de conocer, de recoger informaciones sobre las singularidades del pasado en relación al presente, sobre las de los vecinos en relación a uno mismo: el espíritu de indagación, de búsqueda. Pues ahí radica, en la «indagación», el sentido original de *historíe*. Pero para que la historia adquiera el sentido que nosotros le atribuimos, es preciso que la indagación se fije como meta la explicación racional, y por tanto que la mente, alejada de interpretaciones metafísicas y mitológicas, se sienta capaz previamente de cap-

---

[578] OBRAS DE CONSULTA.– Los trabajos relativos a los orígenes de la historiografía griega son muy numerosos. Nos contentaremos con remitir a las dos obras fundamentales más recientes: S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Bari, 1966, y K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, I, 1-2, Berlín, 1967. *Vid* asimismo, las actas del Coloquio «Antike Geschichtsschreibung. Ideologische und methodologische Aspekte», *Klio*, LXVI, 1984, fasc. 2.

tar los mecanismos puramente humanos de los comportamientos políticos y sociales, sin recrearse más en invocar la voluntad de los dioses, la fuerza del destino o, simplemente, la autoridad de la tradición. Entre la indagación sobre el pasado y la explicación racional de ese pasado se inserta una tercera condición, que es de orden mental.

Y ello explica por qué el nacimiento de la historia se produce *en este punto,* pues la historia y la sofística son hermanas. Ya se trate de la crítica de las tradiciones míticas[579], de la confrontación de las distintas civilizaciones, del descubrimiento de la relatividad de las costumbres , de las leyes, de las opiniones, del descubrimiento incluso de esas armas del pensamiento y de la acción que son la retórica y la dialéctica, etc. –todo eso, que hemos encontrado actuando en los orígenes y en el interior del movimiento sofístico, figura también en los orígenes y en el interior del movimiento histórico: en uno y otro caso, y no sin influencias recíprocas, es el mismo humanismo crítico lo que se abre un camino hacia la inteligibilidad de las cosas humanas.

No vamos a llegar ahora hasta las primeras manifestaciones del pensamiento histórico: es en la labor de Heródoto en donde mejor captaremos cómo la «indagación» alumbró la historia. La génesis de la obra de Heródoto plantea problemas insolubles: «padre de la historia», ¿lo fue desde un principio?; es decir, ¿se puso a trabajar con la inteligencia preconcebida de proponer un relato explicativo de la gran confrontación entre griegos y persas, que había terminado en fechas cercanas a su nacimiento? ¿O bien aquel proyecto sólo se esbozó en el curso de una serie de investigaciones geográficas y etnográficas derivadas de un plan inmediatamente abandonado? Comoquiera que fuese, lo importante es, por una parte, que las extensas digresiones geográficas y etnográficas de Heródoto son las que mejor nos revelan, en su caso personal, el despertar de la crítica histórica, pese a todas las vacilaciones, ingenuidades y pasos en falso que semejante despertar todavía contiene; y, por otra parte, que aquello que a la postre representa el centro de su obra (el relato de las Guerras Médicas y de sus orígenes) permite en cambio abarcar los límites de su racionalismo histórico. Pues cuanto más frecuentemente la crítica racional ejerce una labor en cuestiones de detalle, tantas más concesiones hace en el terreno de las interpretaciones generales, que siguen siendo metafísicas: desde la subida de Giges al trono hasta la invasión de Jerjes, no vemos sino oráculos, sueños e intervenciones divinas determinando las grandes articulaciones del drama, y el ejercicio de la libertad humana aparece entremezclado con una falta de lógica característica del pensamiento de la generación de Heródoto. Por lo demás, no existe una libertad absoluta, pues todos los destinos se hallan en manos de los dioses[580] y el triunfo de la libertad griega forma parte de los planes divinos. Así pues, la aportación de Heródoto al nacimiento de la Historia

---

[579] *Infra,* p. 526.
[580] *Infra,* p. 533.

significa, por un lado, el primer recurso a la crítica (fundamentada sobre la confrontación entre tradiciones y opiniones, sobre el criterio de verosimilitud, etc.); de otro lado, la aspiración a una comprensión global, pero, en este segundo nivel, la obra de este hombre que sentía desprecio por la poesía épica es, para nosotros, el último reflejo del pensamiento épico. Al igual que los trágicos, sus contemporáneos, nuestro historiador tiende a romper sus lazos metafísicos, pero todavía no los ha roto.

Estos lazos han sido ya rotos por Tucídides, quien contempla con desdén a quellos que permanecen aún aprisionados por los mismos, y para quien el destino apenas representa algo más que una mera contingencia. Ya fuera a propósito de los orígenes de la guerra del Peloponeso, ya de los aspectos sofísticos de su pensamiento[581], hemos evocado suficientemente a Tucídides en las páginas anteriores como para no entretenernos mucho tiempo en su persona. Su racionalismo es casi absoluto: lo humano es la única sustancia de la historia, que debe ser explicada mediante factores estrictamente humanos. Tanto a pequeña como a gran escala, la casualidad excluye lo sobrenatural y la tarea del historiador consiste en demostrarla de tal manera que la inteligibilidad no deje nada que desear. El hecho de que las interpretaciones tucidideas no siempre nos satisfagan no resta ningún valor al principio: la razón conoce sus límites, aquellos que le oponen las pasiones, la necedad y, de forma general, la naturaleza humana, que conduce al hombre a la sinrazón –e impide que la causalidad quede reducida a una simple mecánica determinista. La racionalidad tucididea se traduce también, de modo formal, en una cronología precisa que asegura la exactitud de las relaciones lógicas de causalidad y que permite en todo momento obtener una perspectiva caballera del conjunto de fenómenos estudiados, no obstante su dispersión geográfica.

Es difícil determinar aquello que Tucídides debe a Heródoto. Desde una valoración positiva, puede que le deba esa necesidad de ir remontando la concatenación de causas hasta el momento más remoto posible dentro del pasado [582]. En el aspecto negativo, el rechazo de las explicaciones metafísicas o legendarias (e incontrolables) y el rechazo de la anécdota agradable, pero inútil (I, 22, 4). Sin embargo, constituiría un error el intentar comprender a Heródoto y Tucídides, uno frente al otro, situándolos al hilo de una evolución simple y de un «progreso científico». El enriquecimiento que nuestro pensamiento histórico debe al intelectualismo tucidideo trae como consecuencia un cierto empobrecimiento de la materia, a la que la *historíe* herodotea le permitía crecer por todas partes y a menudo sin venir a cuento, aunque tenía para nosotros grandes ventajas (e incluso era agradable), mientras que algunas veces deploramos, en el caso de Tucídides, su tendencia a trazar un dibujo definitivo. Son rasgos

---

[581] *Supra*, pp. 267, 450.

[582] Debemos advertir que Tucídides aborda la historia del siglo V en el punto en que la abandona Heródoto, pero no es seguro que tal coincidencia sea intencionada. El problema consistiría en saber si Tucídides llegó a conocer *acabada* la obra de Heródoto.

de la personalidad, desde luego, pero no solamente eso. Pues, si colocamos a ambos historiadores en un contexto más amplio, se comprueba que sus destinos coinciden con los de aquellas dos formas de pensamiento que hemos encontrado a lo largo de este capítulo: el pensamiento tradicional, de cuyo ambiente religioso Heródoto todavía forma parte, y el pensamiento racional, en cuyo extremo Tucídides figura al lado de los sofistas. Ahora bien, podemos repetir aquí lo que anteriormente decíamos de los sofistas: Tucídides no ha tenido una descendencia inmediata, pues sus continuadores, hasta donde podemos juzgar, no han seguido el ejemplo de su espíritu. Tucídides no fue un caso aislado en su época, pero como la corriente ideológica a la que pertenecía quedó ahogada por la reacción del siglo IV, su obra sigue siendo una cúspide solitaria en la historiografía clásica, en la que más bien sobrevivió, bajo formas renovadas, el viejo espíritu herodoteo. Tendremos que esperar a la época helenística para ver cómo renacen determinados aspectos del pensamiento tucidideo.

A pesar de esta quiebra provisional de la historia intelectualizada en provecho de la historia simplemente narrativa, el nacimiento de lo que nosotros llamamos la historia –fenómeno que hemos querido señalar brevemente aquí– se sitúa exactamente entre la afirmación metafísica de la inestabilidad de las cosas de este mundo, mediante la cual se inicia la obra de Heródoto, y el análisis de un humanismo desengañado, el de la crisis del 411, con el que se cierra para nosotros la obra de Tucídides.

Al terminar estas páginas consagradas a los aspectos políticos de la civilización griega, ¿debemos justificarnos por haber reservado la misma extensión a las ideas que a los hechos? Estos últimos (las instituciones y su funcionamiento) siguen siendo, relativamente, mal conocidos: tan sólo las inscripciones y la literatura del siglo IV nos permitirán entrar en una serie de detalles, respecto a los cuales no estamos seguros de que tuvieran ya vigencia durante el siglo V. Pero las ideas cuyo análisis acabamos de intentar sumariamente son propias del siglo V, y por eso convenía insistir en las mismas. Si hemos sido capaces de mostrar que el siglo V, y especialmente su último tercio, constituyó una época crítica del pensamiento político griego y que esa crisis, que se convierte en algo dramático a raíz de las circunstancias concretas de la guerra del Peloponeso, hunde sus raíces en un movimiento intelectual racionalista que remonta a finales de la época arcaica, nuestro propósito no habrá sido inútil.

El drama *político* final, el de la impugnación, más o menos consciente según los individuos, de los antiguos valores irracionales, el del conflicto entre unas generaciones que afrontaban tendencias mentales contradictorias, el del resurgimiento, favorecido por la violencia guerrera, de una condición «natural» que destruía el ideal «eunómico» ancestral –es un drama que no debe disimular, sin embargo, los aspectos positivos de la crisis. El análisis racional de los mecanismos de comportamiento social y, por tanto, de los marcos institucionales en donde se ejercían tales comportamientos; el paso dado por las especulaciones filosóficas sobre el conocimiento hasta la teoría de la opinión y las conclusiones que de ahí se extrajeron respecto a la relatividad de la ley-contrato; el descubri-

miento de las relaciones entre la ley y su contexto socioeconómico; la elaboración teórica de técnicas de persuasión que aportaban mayor riqueza a la práctica política mediante los nuevos instrumentos que proporcionaban para manejar a la opinión; la afirmación de la necesidad de la educación política, concebida principalmente en su aspecto intelectual, pero también en su aspecto moral; el nacimiento de una ciencia de la historia que persigue la inteligibilidad de las vicisitudes de las sociedades –son logros, todos ellos, que es preciso abonar en la cuenta del siglo V y por los que todavía estamos en deuda con aquella época.

Repitámoslo una última vez: quien pretenda, en este complejo movimiento de las ideas políticas en el siglo V, dar equitativamente su parte a lo positivo y a lo negativo, sólo podrá hacerlo si tiene constantemente presente en su cabeza el trasfondo que hubo de *Realpolitik.* La sofística, que ocupa en este movimiento una posición axial, preexiste a la fecha crucial del 431, y si es cierto que la guerra del Peloponeso contribuyó a hacer que se desviara de su primigenia neutralidad hacia aprovechamientos partidistas e interesados, nadie puede llegar en serio a atribuirle una parte de responsabilidad en el desencadenamiento del conflicto. Sin la guerra, el movimiento habría tomado un rumbo distinto y seguido, sin duda, líneas más armoniosas, que probablemente no hubieran conducido a su subsiguiente asfixia. Pero nuestra misión no es preguntarnos qué «habría sucedido si...».

SEGUNDA PARTE

ASPECTOS RELIGIOSOS DE LA CIVILIZACIÓN GRIEGA DEL SIGLO V

Con la religión ocurre como con las instituciones y las estructuras sociales: no es posible aislar un siglo, y menos aún desde el momento en que concepciones y comportamientos religiosos son particularmente rebeldes al cambio. Sin duda, en la medida en que las formas esenciales de esta religión son parte integrante de la *polis,* las vicisitudes que atraviesa esta última tenían que afectarles. Si las concepciones metafísicas fundamentales y los rituales que las expresan son sumamente permanentes, comprobamos que, entre las corrientes del pensamiento que las animan, algunas tienden a pasar a un segundo plano, mientras que otras se consolidan o se hacen más profundas. Además, no en todas partes sucede lo mismo: hemos indicado la importancia de la mística pitagórica en los ambientes italiotas, pero este fenómeno no es patente en otros territorios; y al contrario, una determinada clase de racionalismo está ligada a unos círculos sociales que no todo el mundo griego llegó a conocer. Así pues, nuestra tarea consistirá en empezar recordando un cierto número de ideas y de hechos fundamentales, al margen de los cuales la religión griega resulta incomprensible; en analizar después lo que representa la ciudad del siglo V como medio religioso; y en intentar, por último, captar una serie de formas de pensamiento que poseen más o menos independencia frente a la religión cívica.

CAPÍTULO PRIMERO

GENERALIDADES[583]

En el siglo V, la religión griega es el fruto de una evolución más que milenaria. Si, en los principios que configuraban el pensamiento de la mayoría, esta religión aparece como algo muy simple, incluso simplista, no por eso sus distintas manifestaciones dejan de ser menos complejas. Como toda la existencia de los griegos se desarrollaba dentro de un contexto de sacralidad, en el que los cultos de los dioses no representaban la totalidad, las manifestaciones de lo sagrado, lejos de tener por único escenario a los santuarios, pueden afectar a todos los aspectos de la vida, sin que siempre sea posible juntar el nombre de una divinidad concreta a la idea de lo sagrado. Además, es probable que fuera en una serie de múltiples creencias mal explicitadas y de modestos actos rituales, en consonancia con aquéllas, en lo que consistía la mayor parte de la «religión del griego medio», que se expresaba así de forma más constante que con los ritos oficiales de los grandes dioses o mediante concepciones teológicas

---

[583] OBRAS DE CONSULTA.– Las obras generales sobre la religión griega son muy numerosas, y no hay posibilidad de mencionarlas aquí. Las historias generales de la antigua Grecia *(cf.* nota 12) incluyen además un capítulo sobre la religión. Entre las obras de carácter general citaremos: O. Kern, *Die Religion der Griechen,* 3 vol., Berlín, 1926-1938; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen,* 2 vol., Berlín 1931-1932; L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* París, 1932; trad. española: *El genio griego en la religión,* Barcelona, 1937; A. J. Festugière, en Gorce y Mortier, *Histoire générale des religions,* II, París, 1944; H. J. Rose, *Ancient Greek religion,* Nueva York, 1950; M.P. Nilsson, *A history of Greek religion,* Oxford, 1925, y especialmente, del mismo autor, *Geschichte der griechischen Religion,* I, en I. von Muller, *Handbuch der Altertumwissenschaft,* V, 2, 1, 2.ª edic., München, 1955 (en adelante citada Nilsson, *G.G.R.);* 3.ª edic., con complementos bibliográficos, 1967; R. Pettazzoni, *La religion de la Grèce antique des origines à Alexandre le Grand,* trad. francesa, París, 1953; E. des Places, «Les religions de la Grèce antique», en Brillant y Aigrain, *Histoire des religions,* III, París, 1955; Id., *La religion grecque. Dieux, cultes et sentiment religieux dans la Grèce antique,* París, 1969; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche,* Stuttgart, 1977; P. E. Easterling y J.V. Muir (ed.), *Greek Religion and Society,* Cambridge, 1985 (estudios diversos); R. Lonis, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique,* Besançon-París, 1979; W.K. Pritchett, *The Greek state at war III: Religion,* Berkeley, 1979.

documentadas por la literatura tan sólo para una élite. Por otra parte, sería una equivocación establecer un corte tajante entre las prácticas consuetudinarias, que nos parecen derivar de la superstición, los cultos públicos y las especulaciones metafísicas o teológicas, puesto que se pasaba insensiblemente desde un terreno a otro. Para penetrar en ese mundo complejo es preciso que previamente definamos algunas ideas y algunos hechos.

I.– LO SAGRADO: IDEAS Y PALABRAS[584]

En su acepción más amplia, la «religión» expresa las relaciones del hombre con lo «sagrado». Pero lo sagrado no posee la misma extensión en todas las civilizaciones; conviene, por tanto, que empecemos explorando este campo dentro del pensamiento griego. Las entidades sobrenaturales del tipo de los dioses, los héroes, etc., forman evidentemente parte del mismo, pero no lo agotan, y para penetrar en él hay que comprender algunas nociones fundamentales –ajenas, en su mayor parte, a nuestro bagaje mental y a nuestro vocabulario. Ahí radica la primera dificultad: las ideas se expresan mediante las voces, y nuestro vocabulario religioso es el vocabulario cristiano, que recubre ideas muy diferentes a las de los griegos. No hay ningún término, en griego, que responda a nuestras ideas y nuestras palabras para «religión» o para «fe», y el griego no dispone de un vocablo que comprenda al conjunto del «fenómeno religioso». Dispone, en cambio, de un vocabulario muy diferenciado que expresa ya manifestaciones de lo sagrado, ya hábitos religiosos, ya actitudes o cualidades del hombre en sus relaciones con lo sagrado: ninguno de los términos propios de este vocabulario puede, en rigor, traducirse.

Nuestro «sagrado» posee una equivalencia aproximada al griego *hieros*. Es *hieros*, por un lado, lo divino y todo cuanto se halla en inmediata relación con lo divino (el culto, el rito, el mito, etc.), pero también todo aquello que pasa por proceder de un orden trascendental nacido de la voluntad divina (orden del mundo, pero asimismo orden social, según veremos) –y muy patentemente todo cuanto, por desbordar aquellos dos ámbitos en todos sus límites, se sustrae a una explicación racional y, por tanto, es considerado como un elemento natural (en particular todo lo que inspira un temor irrazonable: lugares misteriosos, fenómenos paradójicos,

---

[584] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota anterior, véase: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique,* Génova, 1958; E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational,* Berkeley-Los Ángeles, 1951; trad. francesa: *Les Grecs et l'irrationel,* París, 1965; trad. española, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1960; R. Molinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe s.,* París, 1952; A.W.H. Adkins, *Merit and responsability. A study in Greek values,* Oxford, 1960; J. Rudhardt, *Du mithe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui,* Génova, 1981 (recopilación de diversos artículos de carácter fundamentalmente teórico); R. Parker, *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion,* Oxford, 1983. La segunda obra de E. des Places, citada en la nota anterior, contiene un apéndice sobre el vocabulario religioso de los griegos en el que cada término figura acompañado de una bibliografía.

etc.). Pero es también *hieros* todo cuanto, no siéndolo «por naturaleza», adquiere esa condición mediante un acto de consagración: así, los animales tomados como víctimas, los líquidos que sirven para una libación, cualquier objeto que cumpla la función de ofrenda, pero también el hombre cuando realiza una acto sagrado. Y ni siquiera estas pocas indicaciones agotan el inmenso campo de todo aquello que puede ser *hieros*[585].

Hosios conoce empleos cercanos a los de *hieros,* pero incluye algunos matices que aparecen en su aplicación al hombre que está «en regla» con lo divino o lo sagrado, y, generalmente, a todo lo que está permitido por los usos sagrados. De interpretación más difícil, *hagios* y *hagnos* (que no son exactamente sinónimos, pero esto poco importa aquí) añaden a la sacralidad de los dioses o de los ritos, más raramente a la de los hombres, bien un especial matiz de veneración, bien la idea de la pureza exigida por el contacto con lo sagrado.

Esta última idea nos lleva a las nociones de mancha y de purificación. Comenzaremos su examen con un término difícil, emparentado con los anteriores: *agos*. El *agos* es una fuerza sobrenatural que parece estar desprovista de referencias a una divinidad particular; fuerza ambigua, que se ejerce en un sentido favorable o nefasto. Sin embargo, el *agos* se manifiesta, las más de las veces, a través de su signo negativo: en la medida en que el orden del mundo es sagrado, todo acto que rompa ese orden atrae el *agos* sobre el responsable; el *agos* recae sobre el perjuro, el sacrílego, el violador del asilo, etc. Con este valor, el concepto de *agos* no tiene traducción, y las nociones de «maldición» o de «mancha» no son sino aproximaciones[586].

Pues el indefinible *agos* no se confunde con la mancha *(miasma).* Para comprender esta noción de origen prehistórico, que implica un obstáculo para las relaciones entre el hombre y lo sagrado, hay que partir de las cosas materiales. Es, en principio, una mancha y productor de una mancha todo lo que es «suciedad», y especialmente cuanto surge del cuerpo: sangre, excrementos, expectoraciones, etc. Son numerosas, pues, las ocasiones de contraer una mancha: heridas, muertes violentas, relaciones sexuales, alumbramientos, etc.. Quienquiera que toque, o todo cuanto es

---

[585] Señalemos algunos términos de la familia de *hieros: hieroun,* «consagrar» (convertir en *hieros); hiereion,* «víctima»; *hiereus,* «sacerdote»; para el caso de *hieron* = «santuario», *infra,* p. 476.

[586] Veamos un ejemplo famoso: cuando, en el siglo VII, Cilón intentó inútilmente hacerse con la tiranía de Atenas, sus partidarios buscaron asilo en el interior de un santuario y los atenienses les rodearon. A fin de que su muerte no mancillase el santuario, se les permitió salir prometiéndoles que salvarían la vida –pero luego exterminaron a todos–. Doble sacrilegio: perjurio y asesinato de suplicantes, cuyos responsables, entre los que se encontraban los Alcmeónidas, fueron considerados como *enageis,* tocados por el *agos.* Pues bien, el *agos* era considerado como algo hereditario, y en pleno siglo V aún no se había olvidado: ya hemos visto *(supra,* p. 276) cómo durante las negociaciones del 432/1 los espartiatas exigieron a los atenienses la expulsión de los *enageis,* y de este modo esperaban conseguir el exilio de Pericles, Alcmeónida por línea materna. Nada demuestra mejor cómo se produce, a la vez, la permanencia de las primitivas concepciones y la intervención de lo sagrado en la vida política.

tocado por un *miasma,* queda a su vez manchado *(miarós).* A parir de este ámbito concreto, al que todavía se limita la mancha en Homero y Hesíodo, un proceso mental-rebelde al análisis ha ido ampliando hasta el infinito el círculo de *miasma* y de *miarós.* Apartándose de su materialidad primitiva, el *miasma* se convierte en una noción metafísica indefinible que se liga (en cuanto, según parece, principio irracional de explicación) a fenómenos anormales (enfermedad, sequía, hambre, etc.), que generan terror o emoción en el hombre incapaz de captar sus verdaderas causas; si el homicida es *miarós,* en lo sucesivo no lo es tanto a consecuencia de la sangre derramada como por el hecho de verse afectado por una especie de «maldición», de cuyo contagio la comunidad sólo logra escapar expulsándolo de su seno mediante el exilio. El *miasma* no puede responder ya a la noción de «mancha» más que tomando el sesgo inadecuado de provocar la idea de «mácula invisible». Ahora bien, el *miasma,* al que la vida ofrece innumerables oportunidades de padecerlo sin que sea siempre posible distinguirlo claramente, sitúa al hombre en ruptura con lo que es *hieros,* hasta el punto de que *miarós* aparece en ocasiones como el antónimo de *hieros* o de *hosios*: para acercarse a lo sagrado, hay que eliminar todo *miasma* y volverse puro *(katharós).* Tan numerosas como las ocasiones de recibir una «mancha» lo son las de realizar la purificación *(katharsis)* y los ritos purificatorios *(katharmata).* En la medida en que la concepción del *miasma* sigue ceñida a lo material, la purificación consiste las más de las veces en abluciones. Y como constantemente cualquiera podía creerse afectado por una mancha invisible y de naturaleza desconocida, se había desarrollado toda una casuística de ritos purificatorios, de carácter mágico. Pero no se podía proceder a una correcta *katharsis* más que identificando la naturaleza del *miasma:* cuando no era ése el caso, se consultaba a un oráculo para conocer tanto el mal como su remedio. Entre las divinidades competentes en esta materia, Apolo ocupaba un primer plano, pues su «personalidad» había reunido las funciones de un dios *alexikakos* («que aleja el mal») y las de un dios oracular por excelencia, y su papel de gran purificador explica el que se hayan acumulado a su culto una serie de rituales mágicos de purificación, sobre cuyo origen predeísta apenas caben dudas[587]. Puramente materiales en sus comienzos, las nociones de mancha y de purificación acabarían ampliándose hasta alcanzar el sentido de la falta y su reparación, y, de ese modo, se abrirían camino en el terreno de la moral; volveremos a ocuparnos de ello.

---

[587] Mencionaremos, a modo de ejemplo, el ritual de las Targelias, conocido en diversas ciudades jonias, que incluía dos elementos fundamentales: por una parte, la consagración y el consumo de una papilla de cereales *(panspermia)* o de frutas *(pankarpia),* llamada *thargelos* en Atenas, que es un ritual mágico de fertilidad; por otra parte, la expulsión del *pharmakos (pharmakon* designa a la vez al «veneno» y al «remedio»), es decir, del hombre sobre el que se descargaban todos los *miasmata* de la comunidad antes de expulsarlo de su seno (primitivamente: antes de darle muerte), al igual que un chivo expiatorio. Evidentemente, es el aspecto catártico de este segundo ritual lo que determinó la incorporación de las Targelias al culto de Apolo, aunque ni aquel dios, ni ninguna otra divinidad, tuviera claramente nada que ver con los orígenes de la festividad.

Estas simples nociones (y cabría añadir otras) habrán bastado para mostrar que el ámbito griego de lo sagrado desbordaba ampliamente aquel otro que se consideraba poblado por entidades divinas individualizadas. En él apreciamos, realmente, la pervivencia de creencias, de representaciones y de prácticas prehistóricas, pero que continúan animadas. Sólo con el paso de los siglos todo este mundo llegó a ordenarse, mal que bien, alrededor de las entidades divinas y de los cultos que se les tributaban.

II.–LOS RECEPTORES DEL CULTO: DIOSES, HÉROES, ETC. [588]

Las actitudes religiosas de los creyentes que profesan religiones monoteístas se reducen a un centro único; las de los griegos, en cambio, poseen innumerables receptores. Lo cual no depende sólo del hecho de que la religión griega es un politeísmo: reducirla a la creencia en la existencia de un determinado número de dioses y a la participación en sus cultos equivaldría a reducirla a un puro esqueleto. Si, dentro del campo inmenso de lo sagrado, dirigimos nuestra atención al terreno de lo divino, podemos comprobar que este último es, a su vez, complejo, y que los «dioses» aparecen aquí acompañados por otras entidades de naturaleza más o menos diferente.

No sería nada fácil proponer una definición dogmática de la noción griega de «dios» *(theos)*[589], de tan distintas como son las entidades a las

---

[588] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 583, todas las cuales contienen un catálogo razonado de los dioses griegos, deben verse: W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn, 1929; 5.ª ed., Frankfurt, 1961; W. C. K. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950; trad. francesa, *Les Grecs et leurs dieux*, París, 1956; H. J. Rose, *Gods and heroes of the Grreks*, Londres, 1957; L. Sechan y P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, París, 1966; E. Simon, *Die Götter der Griechen*, Munich, 1969: esta obra aborda a los dioses a través de sus representaciones figuradas y contiene, por tanto, una abundante iconografía. Las monografías de los dioses son numerosas: las encontraremos mencionadas en las anteriores obras y en las obras de carácter general citadas en la nota 583. *Vid.* asimismo, en el terreno de las ideas, el libro colectivo *La notion du divin depuis Homère jusq'à Platon*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», I, 1952, Vandoeuvres-Génova, 1954. Igualmente, C. Kerényi, «Il linguaggio della teologia e la teologia del linguaggio», en *L'analisi del linguaggio teologico: il nome di Dio*, Padova, 1959.

Sobre los héroes: S. Eitrem, *s.v.* Heros, *P.W.*, VIII, 1, 1912, col. 1111 ss.; P. Foucart, «Le culte des héros chez les grecs», *Mém. Acad. Inscr.*, XLII, 1918; R. L. Farnell, *Greek hero-cults and ideas of immortality*, Oxford, 1921; A. D. Nock, «The cult of the heroes», *Harv. Theol. Rev.*, XXXVII, 1944, pp. 142 ss.; A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 1958.

Sobre *daimon:* M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, Lieja-París, 1963, 1.ª parte.

Sobre las entidades inferiores: M. P. Nilsson, *G.G.R.*, I, pp. 216 ss.

[589] El sustantivo *theos* ni posee vocativo ni es empleado en el culto: la divinidad es siempre invocada utilizando su nombre o una *epíclesis* (sobre esta noción, *cf.* más adelante). Por tanto, no hay duda de que *theos* tuvo originalmente valor predicativo, y podía calificar otras muchas cosas además de un «dios» *(cf.* Eurip., *Hel.*, 560: «es *theos* volver a encontrar a aquellos a quienes amamos»). La sustantivación de *theos* nunca corresponde exactamente a nuestra concepción judeo-cristiana de «dios», como pondrán de manifiesto las dificultades que a menudo experimentamos para captar los límites y el contenido del vocablo dentro de las especulaciones teológicas y filosóficas.

que dicho término se aplica. Sería asimismo problemático el delimitar la representación que se hacían los griegos de cada divinidad considerada en sí misma, pues lo que estaba oculto detrás de cada nombre de un dios era algo impreciso y variable. Por tanto, vamos a renunciar aquí a establecer un cuadro del panteón griego (de los panteones griegos, pues toda ciudad tenía el suyo); además, no faltan obras que han abordado esa tarea. El conjunto de los dioses presenta, desde luego, caracteres comunes: son inmortales; están en posesión de una fuerza sobrenatural; son antropomorfos, y tienen no solamente una figura, sino inteligencia y sentimientos humanos. Más allá de esos rasgos comunes, tampoco podemos decir que el culto fija una relación entre todos ellos, pues las formas que éste adquiere no son homogéneas. En cuanto a lo que les distingue, el registro es interminable: sus funciones (es decir, el campo en el que ejercen su poder), los ámbitos en donde se les coloca (dioses celestes, o *uranios;* dioses subterráneos, o *ctónicos,* etc.) el área geografía dentro de la cual son venerados (divinidades panhelénicas, regionales o incluso locales). Cada divinidad, por sí sola, es siempre múltiple: un mismo nombre encubre una serie de figuras y de funciones variables, y esa multiplicidad se manifiesta mediante aquella otra de las denominaciones accesorias de los dioses, de sus *epíclesis* («invocaciones»), que expresan o bien cualidades, y por consiguiente funciones diversas, o bien fusiones muy antiguas entre divinidades diferentes; sólo en el caso de Apolo, conocemos casi un centenar de *epíclesis* que revelan el carácter multiforme y plurifuncional de este dios, y lo mismo sucede con los otros. Y al contrario, es frecuente que nombres de dioses diferentes recubran funciones idénticas y, por tanto, conformen divinidades intercambiables: esto es particularmente cierto de las divinidades femeninas de carácter materno, fecundante y nutricio –que algunas veces poseen *epíclesis* parecidas o sinónimas. La diversidad de un mismo dios puede arrastrar la de los ritos que le están consagrados, mientras que la similitud de varias divinidades puede expresarse en la existencia de rituales análogos. ¿Debemos añadir que este mundo divino es reacio a cualquier jerarquización? La familia homérica de los doce dioses del Olimpo constituye una ficción poética, cuya arbitrariedad es denunciada por Heródoto, al igual que denuncia la de la *Teogonía* de Hesíodo (II, 53)[590]. Si la religión griega supone necesariamente una idea general de la divinidad, esta idea viene a plasmarse en una infinidad de representaciones, que no es posible reducir a un sistema coherente y claramente articulado. Además, por estar libre de cualquier dogmatismo, el mundo divino de los griegos se mostró en todas las épocas abierto a nuevas divinidades, e incluso autorizó las interpretaciones más libres –al menos, siempre que estas últimas no traspasaran ciertos límites, cuyo carácter, como veremos, antes era político-social que teológico.

Al lado de los dioses figuran los *héroes,* sobre los cuales resulta quizá más sencillo dar una definición. Como generalmente tan sólo alcanzan un

[590] Sin embargo, conviene señalar que existen algunos cultos a los «Doce Dioses».

valor local, poseen dos denominadores comunes: son todos varones, y su culto es de tipo funerario. Ambos caracteres, unidos al hecho de que su título es aquel que llevan los grandes guerreros homéricos, presta cierta consistencia a la hipótesis que sitúa el origen de los cultos heroicos en los cultos funerarios de los príncipes micénicos, lo que parecen confirmar determinados datos arqueológicos. Pero los héroes se han multiplicado a través de los siglos, y algunos ejemplos de época histórica prueban que, por lo general, se trata de difuntos ilustres considerados como inmortalizados: fundadores o restauradores de ciudades, bienhechores diversos (Sófocles fue heroizado en Atenas por su actuación como introductor del culto de Asclepio durante la «peste»). Pero parece también que algunos antiguos dioses fueron rebajados al rango de héroes a consecuencia de la usurpación de su culto por un dios nuevo. Claramente distinguidos de los dioses, los héroes ocupan, junto a aquéllos, un lugar entre las potencias protectoras de las comunidades humanas «esta victoria no ha sido nuestra», habría declarado Temístocles después de Salamina, pues «los dioses y los héroes nos la han dado» (Heród., VIII, 109)[591].

De entre las nociones relativas a las fuerzas sobrenaturales, la de *daimon* es la más difícil de delimitar. Si hay textos que parecen hacer de *daimon* un sinónimo de *theos*[592], el término encierra sobre todo valores específicos que lo separan de *theos*: *daimon* es siempre algo anónimo y sin representación, y es ajeno al sistema cultural –a no ser por el cauce del culto a los muertos, que vincula, a su vez, *daimon* con *heros*. En realidad, el *daimon* parece proceder de un nivel prehistórico de la religión griega, que imaginaba el aire poblado de «almas» de los difuntos, de «espíritus», de «demonios» animados de intenciones tanto benévolas como malévolas, promotores de los sueños y de las enfermedades; debían ser conjurados, por tanto, mediante actos apropiados. Si los *daimones* son efectivamente anteriores a la representación antropomórfica de los dioses y de los héroes, para integrarse luego, en parte, entre ellos, a costa de confusiones difícilmente analizables, se comprende que es difícil definir su significado dentro del pensamiento religioso histórico –y aún más desde el momento en que algunas corrientes de pensamiento, como el pitagorismo[593], al asimilar *daimon* con el alma del ser viviente introdujeron la noción en un contexto filosófico que conduciría, a su vez, a transformarla.

Otras entidades se instalaban en las creencias populares y eran a veces objeto de culto. Bienhechoras o maléficas, pertenecían con frecuencia al mundo de la naturaleza y provenían de un trasfondo prehistórico que

---

[591] Los héroes cuentan, por lo general, con mitos que a veces los presentan como fruto de la unión entre un dios y una mortal: de ahí deriva la calificación de «semidioses» *(hemitheoi)* que en ocasiones reciben, y que de otro modo casi no tendría sentido. Añadamos que la etimología de héroe no se halla establecida, y que ignoramos, por tanto, el significado original del término. Las «heroínas» femeninas son rarísimas y, todas ellas, tardías.

[592] En especial, cuando la divinidad es distribuidora del destino: *daimon* está en relación con *daiomai*, «repartir», «atribuir», y hay que advertir el paralelismo *(cf. infra*, p. 533) entre *eudaimonía* y *eutychía*, la «felicidad», es decir, el hecho de «tener una buena parte».

[593] *Infra*, p. 513.

poblaba los bosques, las aguas, los vientos o las grutas, con fantasmas cuyos contornos se hallaban mejor o peor trazados: ninfas, sátiros, harpías, sirenas, etc. Había incluso objetos materiales que pasaban por ser portadores de fuerzas a conjuntar, sin que se llegara siempre a distinguir a una entidad personalizada; y aun cuando a una divinidad se le haya hecho venir a «habitar» tal objeto, no resulta difícil discernir la sacralidad primitiva del objeto: la sacralidad del mojón es anterior a Hermes, la del cercado a Zeus Herkeios, la del hogar a Hestia, y así sucesivamente. Podemos captar ahí, en las cosas trivialmente cotidianas, la omnipresencia de lo «sagrado» y la tendencia a personalizarlo bajo apariencias divinas.

III.–EL MARCO MATERIAL DEL CULTO[594]

Los templos, obras mediante las cuales la arquitectura griega conoció su remate, constituyen la herencia más prestigiosa que nos ha legado la religión griega. Pero estas construcciones son un fenómeno relativamente tardío, no sólo por razones técnicas, sino propiamente religiosas y político-sociales. Por ser la casa de dios y tratarse de una trasposición de la habitación humana, el templo supone una reducción antropomorfa de la divinidad. Su desarrollo arquitectónico supone, a su vez, la representación del dios a escala humana, más tarde sobrehumana –pero se halla asimismo ligado al desarrollo de la *polis*. Ahora bien, hubo lugares de culto antes de que los dioses hubiesen experimentado definitivamente un antropomorfismo y antes de que la *polis* hubiera estado bien configurada. Lógicamente, el estudio del marco material del culto no debe partir del templo, sino más bien terminar en él.

De donde hay que partir es desde ese lugar que convencionalmente se llama el «santuario», expresión mediante la que se traduce, de manera aproximada, la noción de *hieron*[595], un emplazamiento considerado como sagrado bien porque la fuerza divina se ha manifestado dentro del mismo, bien porque ha sido consagrado a un culto. Esta segunda eventualidad se verifica con ocasión de la creación de nuevos cultos, y en especial con motivo de la fundación de una ciudad, cuando se reservan los *temene*[596] de los dioses antes de asignar sus parcelas a los hombres. Poco importa qué clase de lugar pueda ser o en qué pueda convertirse un *hieron*; y así, algunos poseen una vocación especial, puesto que la presencia de una divini-

---

[594] OBRAS DE CONSULTA.– Sobre los lugares sagrados y las reglas que dentro de los mismos se aplicaban, *cf.* M. P. Nilsson, *G.G.R.*, I², pp. 71 ss., en donde figura la bibliografía anterior. Sobre los altares: C. Yavis, *Greek altars. Origins and typology*, Saint-Louis (Miss.), 1949. Sobre el templo y su desarrollo, *vid.* los tratados de arquitectura griega, principalmente: C. Weickert, *Typen der archaischen Architektur in Griechenland und Kleinasien*, Augsburg, 1929; W. B. Dinsmoor, *The architecture of ancient Greece*, 2.ª ed., Londres, 1950; D. S. Robertson, *A handbook of Greek and Roman architecture*, 2.ª ed., Cambridge, 1954; A. W. Lawrence, *Greek architecture*, Harmonsworth, 1957. Sobre el vocabulario de las estatuas de culto: G. Roux, «Pindare et l'ancienne statue d'Apollon à Delphes», *R.E.G.*, LXXV, 1962, pp. 372 ss.

[595] Sobre el sentido de este adjetivo, que en este caso se ha sustantivado, *cf. supra*, p. 470.

dad viene sugerida por la naturaleza (fuentes, bosques, grutas, promontorios, cumbres, lugares fulminados, etc..); otros están destacados mediante alguna señal divina o por un oráculo. En todos los casos, el *hieron* está considerado como henchido por la presencia de una divinidad.

El *hieron* se halla sometido a reglas. Debe estar claramente delimitado por un amojonamiento o un cercado, pues los hombres sólo pueden atravesar esos límites en estado de pureza; y, como hay innumerables ocasiones de mancharse, los rituales purificatorios son indispensables. Determinadas reglas constituyen verdaderos «tabúes», que no son siempre fáciles de explicar; de entre tales prohibiciones, unas son temporales (pues cierto tipo de santuarios no estaban abiertos de forma permanente), otras personales (pues cierto tipo de santuarios era inaccesible a determinadas categorías de personas, e incluso únicamente accesibles al sacerdote), otras, por último, topográficas (pues sólo a unas zonas concretas del *hieron* se permitía el acceso, mientras que otras se veían afectadas por un *abaton* o prohibición de entrar, y es que estaban reservadas a la divinidad). Cuando, en el 431, los campesinos atenienses se refugiaron en el interior de las fortificaciones, hubo algunos que vinieron a acampar en un lugar sobre el que pesaba, en virtud de un tabú inmemorial, la prohibición de habitar (Tucíd., II, 17): fue necesario que un decreto recordase la norma. E inversamente, como la sacralidad del *hieron* se transmitía a cualquiera que entrase en el mismo, el santuario era un lugar de asilo (*asylos,* es decir, en donde el derecho de presa, o *syle,* no se halla permitido)[597].

Lugar sagrado, o consagrado, un *hieron* podía estar vacío. Si no contenía más que una sola cosa fabricada por el hombre, se trataba de un altar (pero algunos ritos de sacrificio podían prescindir del mismo). Los tipos de altar variaban según los tipos de sacrificio, como más adelante examinaremos. Normalmente, el altar se encuentra a pleno aire, y, por eso, cuando existe un templo, está fuera de él.

El altar es el verdadero lugar de culto, y no el templo, que no es sino la morada de la divinidad –entiéndase, de la estatua de culto, cuando hay alguna. Esta idea de habitación es la que expresa el griegos *naos*[598]. El *naos* es un lugar de culto tan sólo en la medida en que la estatua requiere un servicio –a veces éste no existe, a veces se limita a una lustración periódica, aunque a veces se halla incluso sujeto a rituales complejos. Como casa del dios, el *naos* deriva de la casa humana, y la célula a partir de la cual se desarrolla toda la arquitectura religiosa griega es el *megaron* de la Edad del Bronce. Pero, entre los pequeños edículos de madera y de adobe en donde se alojaban muchas divinidades secundarias o rurales y

---

[596] *Temenos* (de *temnein):* «parte dividida». *Cf.* el decreto ateniense sobre la fundación de Brea *(supra,* p. 262), en el que se aprecia cómo los *temene* habían sido divididos antes incluso de que el texto hubiera sido redactado.

[597] Es cierto que los griegos sabían, llegado el caso, sortear el derecho de asilo con un cinismo bastante señalado (a nuestros ojos, al menos); a este respecto, léase en Tucídides (I, 134) la narración sobre el final de Pausanias.

[598] De *naiein,* «habitar»; la forma dialectal ática es *neos.*

los grandes templos de piedra que albergaban a las divinidades poliadas o panhelénicas, no había más diferencias que entre la casa de un pobre y la de un rico: el templo sigue siendo una casa, cuyo eventual desarrollo arquitectónico es más bien resultado de la historia política y económica de las comunidades culturales que de la historia de la propia religión.

IV.–RITOS Y MITOS. LAS GRANDES FORMAS DEL SACRIFICIO[599]

Sea pública o privada, la vida humana está en constante dependencia con lo divino –y, en el fondo, hay una diferencia de grado y de representaciones, más que de naturaleza, entre las concepciones populares y las especulaciones filosóficas, pues, como veremos, las doctrinas más racionalistas nunca abandonaron del todo determinadas preocupaciones teológicas. Sin embargo, son las ideas comunes lo que, de momento, centrará nuestra atención. Benéficas o malévolas, las fuerzas sobrenaturales deben ser aplacadas: y lo son mediante el rito. Subrayemos, de entrada, ese carácter fundamental de la religión griega que es el ritualismo. Esto no significa decir que la piedad griega careciese de todo pensamiento vivaz, sino que, en la mayoría de las personas, esa piedad se diluía fácilmente dentro de un formalismo ritual justificado por algunas ideas sumarias. Desde luego, no es éste un rasgo exclusivo de la religión griega, y el cristianismo no deja de experimentar esa clase de piedad. Pero, mientras que el formalismo cristiano no representa sino el residuo muerto de una religión fundada sobre una teología que jamás ha cesado de vivir, el pensamiento teológico griego, por el contrario, nunca ha consistido más que en ensayos excepcionales que volvían a interpretar, en el terreno metafísico, los datos de una religión común basada en el ritualismo.

---

[599] OBRAS DE CONSULTA.– Sobre los ritos en general, véase: M. P. Nilsson, *G.G.R.*, I², pp. 110 ss. (ritos de carácter mágico), 132 ss. (ritos del sacrificio); J. Rudhardt, *op. cit., supra,* nota 584; J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique,* Aix, 1966; W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischen Opferriten und Mythen,* Berlín-Nueva York, 1972; M. Détienne, J.-P. Vernant *et al., La cuisine du sacrifice en pays grec,* París, 1979 (con una abundante bibliografía del sacrificio griego por J. Svenbro).

Los tratados de mitología griega son numerosos y de muy distinto valor. Podemos mencionar: H.J. Rose, *A handbook of Greek mythology,* Londres, 1928; M. P. Nilsson, en Gorce y Mortier, *Histoire générale des religions,* II, París, 1944; G. Méautis, *Mythologie grecque,* París, 1959; W. C. K. Guthrie, *The religion and mythology of the Greeks,* Cambridge, 1961; C. Kerényi, *La mythologie des Grecs,* París, 1952: esta obra, como todas las de su autor, se inserta en la escuela psicológico-psicoanalítica de C.J. Jung; este método de enfoque, que ha sido adoptado también por otros estudiosos, es muy peligroso cuando lo hacen suyo autores insuficientemente atentos a la crítica filológica, arqueológica e histórica –lo que no es el caso de Kerényi, sin que podamos afirmar por eso que todas sus conclusiones sean evidentes... Mencionemos todavía otros dos instrumentos de trabajo: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Leipzig, 1884-1937, y P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,* París, 1951.

Sobre los problemas del calendario: M. P. Nilsson, *Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders,* Lund, 1918; 2.ª ed., 1962; S. Dow, «Six Athenian sacrifical calendars», *B.C.H.*, XCII, 1968, pp. 170 ss.

No es ahora momento adecuado para proceder a un recuento de las formas rituales griegas: desde el simple gesto apotropaico[600] hasta los rituales de sacrificio más complejos, pasando por una infinidad de prácticas que a veces no somos capaces de interpretar, la finalidad de los ritos aspiraba a garantizar la armonía entre lo humano y lo divino conjurando a las fuerzas maléficas, favoreciendo a las benéficas, dando gracias a los dioses por sus favores o expiando las faltas cometidas para con ellos; podemos imaginar la infinita variedad de circunstancias, previstas unas en el calendario[601], contingentes e imprevisibles las otras, en las que un acto ritual era necesario. Pero antes de detenernos en ese tipo fundamental de acto ritual que es el sacrificio, conviene definir la relación entre el rito y el mito.

Un *mythos* es un relato que tiene por objeto abordar un aspecto de lo sagrado. No debemos asustarnos ante la complejidad de la mitología griega –ni pretender comprenderla como haríamos con la dogmática de una religión sistemática. Ya ha pasado la época en que la erudición mitológica –que confundía la mitología griega y la romana– hacía las veces de ciencia de la religión de los «Antiguos», en que la fábula formaba parte del bagaje del hombre cultivado. La mitología griega no es una «leyenda dorada» que da testimonio de la imaginación poética o simbólica de un pueblo: todo mito posee un significado religioso y requiere un análisis científico. Determinadas categorías de mitos no tienen que ser examinadas dentro de este desarrollo consagrado a las realidades del rito. En efecto, los grandes sistemas míticos que explican los orígenes de los dioses o del mundo (teogonías y cosmogonías) sólo interesan marginalmente a la práctica religiosa: como preludio de las interpretaciones filosóficas, traducen una edad mental de Grecia de la que siempre hubo pervivencias. De cualquier modo, nunca constituyeron un dogma que llevara aneja una fe ortodoxa –nociones que son desconocidas para la religión griega en toda su historia. Los mitos que deben ocuparnos aquí son aquellos que se encuentran ligados a los ritos.

Ya hemos indicado que algunas prácticas rituales griegas escapan a nuestra comprensión: lo mismo les sucedía a quienes las realizaban. Pero como una de las virtudes propias del espíritu griego consiste en buscar explicaciones a todo, la explicación mítica suplía a la interpretación científica. Al igual que toda divinidad exigía sus ritos, toda divinidad poseía su mito, o sus mitos: no siempre conocemos los ritos ni el mito; pero cuando se presenta el caso, con frecuencia nos revela que el mito propone una explicación del origen del rito, del que constituye un *aition*[602]. Los *aitia* eran, a menudo, caprichosos; pero la confrontación de los mitos y de

---

[600] *Apotropaios:* «que aleja», «que desvía».

[601] Los calendarios (sobre sus principios técnicos, *supra,* p. 65, nota 25) son, por su propia esencia, reglamentos rituales. Los nombres de los meses, que no eran los mismos en todos los lugares, derivaban casi todos de los nombres de ceremonias rituales.

[602] *Aition:* «causa», «explicación». De ahí el hombre de mitos *etiológicos* que reciben esos relatos.

los ritos, siempre que es posible, resulta fructífera[603], y resulta que nos descubre que tal clase de rito, vinculado al culto de tal dios, originalmente nada tenía que ver con ese dios, bien porque haya sido transferido de un dios a otro (pues hay dioses conquistadores y usurpadores), bien porque el rito nos revele que al principio fue independiente de cualquier culto tributado a un dios individualizado (rituales mágicos de origen predeísta) y que más tarde fue incorporado a tal culto concreto[604]. Pues la esencia propia del acto ritual reside en llevar su eficacia dentro de sí mismo, aunque la ejecución correcta del rito posee a menudo más valor que la veneración de la divinidad a la que se consagra dicho rito, o a veces, simplemente, con la que se conecta el rito por medio de un mito.

El sacrificio es el acto ritual por excelencia. La noción de «sacrificio» puede encubrir muchas realidades rituales que ningún término griego expresa de modo comprensivo. Si buscamos un común denominador, podríamos decir que «sacrificio» es todo acto consistente en consagrar *(hieroun)* algo a la divinidad, e incluir en esta noción las ofrendas de cualquier clase: primicias de las cosechas, libaciones en las comidas, cabelleras de los niños, diezmo del botín, exvotos diversos, etc. Nos limitaremos aquí a presentar las principales formas de lo que más comúnmente se llama «sacrificio». Intentar una definición global sería tan inútil como tratar de aislar, entre las formas del sacrificio, unos cuantos tipos caracterizados de forma absolutamente clara. Es, desde luego, posible distinguir los sacrificios con arreglo a las divinidades a las que se ofrecen (pues no se sacrifica de cualquier manera a la divinidad que sea –y conocemos sacrificios que no se ofrecen a ninguna divinidad–)[605], con arreglo a las ofrendas o víctimas sacrificadas (no se sacrifica cualquier cosa a la divinidad que sea), con arreglo, por último, a actos rituales que distan mucho de ser homogéneos: semejantes sistemas de clasificación presentarían demasiadas intersecciones mutuas como para permitir a ninguno de ellos, por sí solo, definir un tipo de sacrificio y procurar un principio de explicación del mismo.

El tipo de sacrificio más trivial y mejor conocido (desde Homero) es el sacrificio cruento que se consagra a los dioses (más exactamente a los dioses *uranios).* Se lleva a cabo sobre un altar tabular *(bomos),* cuyas dimensiones varían según la importancia del santuario y el número de víctimas ofrecidas. Después de unos ritos preliminares, a menudo complicados y a veces enigmáticos, la víctima[606] es degollada en el altar, despedazada y deshuesada. Luego se efectuaba un reparto entre la divinidad y la comuni-

---

[603] Las más diversas disciplinas modernas (historia comparada de las religiones, folklore, etnología, psicología, e incluso el psicoanálisis) son hoy en día convocadas para ayudarnos a la interpretación de los mitos, con resultados muy dispares...

[604] *Supra,* p. 474.

[605] Como los sacrificios que rodean al juramento, que son de hecho ritos mágicos; si los dioses son «tomados como testigos», no es *a ellos* a quienes se destina el rito *(cf.* Esquilo, *Sept.,* 43 ss.).

[606] O víctimas, pues podían ser muy numerosas: una *hekatombe* es un sacrificio de cien bovinos.

dad que hacía el sacrificio: para el dios eran los huesos, la grasa y una serie de fragmentos de determinados órganos, que se quemaban encima del altar; para los hombres la carne, que, una vez asada, era consumida, y algunas veces debía serlo en el mismo lugar. El verbo *thyo* y el sustantivo *thysía,* que designaban primitivamente la cremación de la parte de los dioses, acabaron por extenderse para denominar este tipo de sacrificio y, finalmente, el conjunto de la ceremonia de la que este sacrificio era el centro. Se han planteado muchas interrogantes sobre los orígenes y el significado de este ritual, que ya empezaron, además, en la propia antigüedad (*cf.* Hes., *Teog.,* 535 ss.). Ninguna explicación moderna es plenamente satisfactoria, pero sin duda el principio para llegar a una interpretación, que ningún texto antiguo nos proporciona, radica en el hecho de que la víctima es *repartida* entre los hombres y la divinidad (idea cercana a *Odisea,* XIV, 414 ss., en donde el sacrificio constituye un aspecto de la comida).

A las divinidades subterráneas y a los héroes correspondía un sacrificio que se realizaba ya en un altar bajo, la *eschara* (el hogar), ya en una fosa o *bothros,* incluso en una cavidad natural; la víctima es degollada de tal manera que su sangre (o cualquier otro líquido, si no se trata de un sacrificio animal) penetre en el suelo, y después se quema íntegramente *(holocausto)* sin que los autores del sacrificio consuman ninguna parte. Este sacrificio, en el que la ofrenda llega entera a la divinidad, se llama *enagisma*[607]: constituye, asimismo, el tipo del sacrificio funerario, como se deduce de la más antigua descripción que ha llegado hasta nosotros (*Odis.*, XI, 23 ss.).

Tales son las dos formas fundamentales del sacrificio: poseen infinitas variantes en cuanto a los detalles, y no representan la totalidad de aquello que, sin ser *thysía* ni *enagisma,* podría, por uno u otro motivo, ser calificado de «sacrificio».

El sacrificio no es, generalmente, sino el acto central de un ceremonial más extendido consistente en una *heorté*[608], y puede incluir procesiones, himnos, danzas, sacrificios preliminares o accesorios, «juegos» *(agones),* etc., elementos todos ellos cuya naturaleza y orígenes no siempre resulta posible captar, como tampoco la razón de su integración en un ritual único. Cada *heorté* tiene su sitio en el calendario, pero estas ceremonias eran tan numerosas que se había experimentado la necesidad de establecer, para registrarlas, calendarios heortológicos especiales, cuyos fragmentos epigráficos se han conservado en varios lugares. Este escrúpulo a no celebrar un sacrificio en un día que no es conveniente, escrúpulo agravado por las incertidumbres del calendario lunisolar[609], confirma de nuevo el formalismo ritualista de los griegos.

---

[607] El término se halla en relación con *hagios:* es una «consagración».

[608] La palabra «fiesta», mediante la que generalmente se traduce *heorté,* es bastante impropia, a causa de la idea de regocijo que lleva implícita, y que no se encuentra necesariamente en *heorté,* que será preferible traducir por «ceremonia».

[609] Véase la divertida alusión de Aristófanes, *Nubes,* 617 ss., a los dioses «defraudados por la comida y que regresan a casa sin haber encontrado la fiesta conforme al cómputo de los días», lo que muestra a las *heortai* como auténticas citas entre los hombres y los dioses.

V.–LA PIEDAD[610]

Las líneas precedentes nos han forzado a limitarnos a una serie de puntos de vista formalistas. Ahora bien, si del estudio de una religión esperamos que nos conduzca hasta el conocimiento de algunas formas de espiritualidad, la religión griega se muestra, a primera vista, decepcionante: no es que la «espiritualidad», o el «sentimiento religioso», se hallen por completo ausentes –pero sólo los encontramos en determinadas zonas, que examinaremos aparte. Y en cuanto a la religión común, ¿es posible que no haya conocido esas actitudes fundamentales del sujeto religioso a las que llamamos la fe y la piedad? Una vez más, se nos presenta el obstáculo del carácter inadecuado de nuestro vocabulario.

La «fe» cristiana implica la *creencia* en la existencia de Dios y, basados en dicha creencia, la *confianza* en Dios: creencia y confianza que provienen tanto de una teología razonada como del «sentimiento religioso». La lengua griega antigua no refleja este doble aspecto de la fe. Si embargo, es evidente que la religión griega implicaba necesariamente tanto la creencia como la confianza en los dioses: ¿de qué maneras las expresaba? «Creer en la existencia de los dioses» se traducía en la expresión «estimar *(nomizein)* que los dioses existen»; por lo demás, esta creencia estaba tan firmemente consolidada que sólo hubo necesidad de afirmarla, en aquellos términos, desde el día en que algunos pensadores pusieron en duda, o pasaron por poner en duda, la existencia de los dioses. A su vez, la confianza (en la eficacia, en la fidelidad de los dioses) se expresaba mediante la *pistis;* pero el término encierra la idea de la «buena fe» debida a aquellos, y que se espera de aquellos (hombres o dioses), con quienes se mantienen relaciones de carácter contractual, lo que viene a ser en buena medida el caso de las relaciones entre los griegos y sus dioses: el hombre que se comporta correctamente frente a la divinidad espera de ella, a cambio, una «buena fe» similar, garante de protección, prosperidad, etc. Y aunque es cierto que la *pistis* proporcionaría al cristianismo su vocabulario de la fe, este hecho es el resultado de una evolución que nos aleja del pensamiento clásico. Como expresión de la «confianza» del hombre piadoso en la fidelidad divina (y no de la «creencia» en la existencia de dios, que cae por su peso), la «*pistis* en el dios» formulada por un Sófocles no encubre el artículo primero del símbolo de Nicea *(pisteuo eis monon theon).*

La noción de «piedad» exige, por su parte, una transposición. Para el cristiano, la piedad es una expresión múltiple de la fe, que se traduce exteriormente por la participación en actos cultuales, pero sobre todo interiormente por los sentimientos (amor, confianza, alegría, abandono, etc.), los únicos que confieren su valor a los actos; pues bien, si la noción cris-

---

[610] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 583, *vid.:* J. Rudhardt, *op. cit., supra,* nota 584; D. Loenen, *Eusebeia en de cardinale deugden. Een studie over de functie van eusebeia in het leven der Grieken en heer verhouding tot de ethiek,* Amsterdam, 1960; A. Corlu, *Recherche sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques,* París, 1966.

tiana de fe es inadecuada frente al pensamiento griego, igual sucede con la de piedad. Debemos partir aquí del exterior: para el griego, ser piadoso consiste en primer lugar en la realización correcta de los actos del culto. El propio término de «culto» nos ofrece un paralelo: el griego *therapeuein,* como el latín *colere,* es «aportar sus cuidados a algo», «cultivar», tanto la tierra como los amigos o los dioses. La *therapeia* de los dioses es el cumplimiento del «servicio» a los dioses. Pero esa *therapeia* implica una piedad mental. La familia del verbo *sebein* expresa, a la vez, tanto ese sentimiento como las actitudes cultuales que preside. El sentimiento consiste en el temor y el respeto inspirados por la divinidad; la actitud que emana del mismo, y se junta con la *therapeia,* consiste en hacer lo que se deba para conciliarse con la divinidad: es un extenso terreno, que desde el simple acto ritual se ha ido ampliando por la vía de la moralidad y de la interioridad. A partir de *sebein* se ha formado la pareja antitética *eusebeia/asebeia.* La *eusebeia,* que traducimos por «piedad», va desde la observancia de las reglas rituales a todo cuanto pasa por ser la voluntad de los dioses: respeto a los muertos, a los huéspedes, al juramento, a la familia, a la ciudad, a la ley, etc. La *asebeia,* o «impiedad», no es sino lo contrario de todo eso. El campo en que actúa la *eusebeia* (y la *asebeia*) se sitúa, pues, tanto por delante de nuestra noción de «piedad» como más allá: tanto en el ámbito del puro formalismo como en el de las relaciones sociales consideradas en su globalidad. Consiguientemente, la *eusebeia* es una cualidad fundamental tanto del hombre privado como del ciudadano, y su extensión revela hasta qué punto, al penetrar en todos los aspectos de la vida, la «piedad» griega desborda la posición que le adjudican nuestras sociedades secularizadas. Los procesos de impiedad, de los que volveremos a ocuparnos, revelan por su parte cómo la «piedad» entrañaba siempre la amenaza de desviarse hacia un conformismo social y político; pues si la *eusebeia* representa un mecanismo de la vida social, la *asebeia* es un desafío al orden social; y, por el contrario, todo cuanto amenaza al orden social corre también el peligro de ser entendido como una impiedad.

Ya hemos visto que el adjetivo *hosios,* que está próximo a *hieros,* constituye una de las expresiones de «sacralidad». Puesto que se aplica a quien reconoce lo sagrado y ajusta su pensamiento y su conducta a las cosas sacras, *hosios* es más o menos sinónimo de *eusebés,* y *hosiotes* de *eusebeia.* Pero estos términos se muestran bastante rebeldes a cualquier definición precisa, como testimonia este texto consagrado precisamente a la definición de la piedad que es el *Eutifrón* de Platón[611]. Ambos interlocutores están a las puertas de un proceso de impiedad: Sócrates como acusado, a quien se le reprocha «no creer que los dioses existen»; Eutifrón en calidad de acusador, pues ha emprendido una acción contra su propio padre, culpable de un homicidio involuntario que afecta a su familia con

[611] Platón pasa continuamente de *eusebés* a *hosios* sin que sea posible establecer una neta distinción de sentido entre uno y otro término.

una mancha. Buena ocasión para que Sócrates trate de averiguar en qué consiste la piedad; pero el diálogo queda inconcluso, pues como no hay modo de reducir la *eusebeia* formalista, legalista y conformista de Eutifrón a la de Sócrates, éste, para no condenar el ritualismo, tan sólo la considera como la expresión secundaria de una teología moral interiorizada. Sin embargo, la piedad de Eutifrón, que es tanto la de los acusadores de Sócrates como la de los jueces que lo condenaron, es la de la mayoría de los griegos de aquella época, la de esos buenos «animales políticos» que, al reconocer lo divino como parte integrante del orden social, sentían instintivamente cualquier impiedad como un atentado a dicho orden, y cualquier atentado a dicho orden como una impiedad.

No obstante, la interioridad de la piedad socrática es más excepcional por su intransigencia que por su naturaleza, que procede de una corriente ya vetusta. Cuando analizábamos las nociones de mancha y de pureza, habíamos señalado que su campo de aplicación acabaría incluyendo finalmente la moral, lo que afectaría a la concepción de la piedad. La idea de que la mancha procede de una falta y de que la purificación implica la reparación o la expiación de esa falta se había acomodado, en principio, en el nivel del comportamiento ritual (y nunca dejó de ampliarse en este ámbito). Pero de la falta cometida en la realización del acto, la época arcaica ya había dado el paso hasta la idea de la falta en la intención, y contamos con historias edificantes que muestran que los dioses prefieren un corazón puro a un rico sacrificio. Y así, a lo largo de esta época, la idea que se hacían de los dioses, y por tanto de las relaciones entre hombres y dioses, conoció una evolución que tuvo repercusiones en la concepción de la piedad. En un mundo en el que los reyes y los grandes personajes ya no son las «criaturas de Zeus», sino en el que los dioses justos pasan por profesar su predilección hacia los humildes, conviene que esas gentes humildes tengan conciencia de las condiciones de la benevolencia divina: «nada en exceso», «conócete a ti mismo» (ten presente que eres un hombre), no olvides que «los dioses detestan la *hybris*», que en todo hay un límite no traspasable, etc.[612]. Estas reglas de cordura son reglas de *eusebeia*, y es cierto que constituyen, ante todo, la expresión de una moral, el hecho de que esa moral tuviera un fundamento teológico permitía a la piedad no contentarse con la pura observancia ritual.

Esta observación se aplica también a la oración. En este caso, de nuevo, el vocabulario no es homogéneo ni está libre de ambigüedades. Todas las formas de oración poseen la característica común de que su eficacia se ejerce mediante la virtud de la palabra. Para una mentalidad prerracional, la palabra tiene su virtud en sí misma; tal fórmula causaba por sí misma su efecto, maléfico o benéfico, y esta magia verbal, que el griego expresaba más exactamente con las voces *ará, araomai,* nunca desapareció de la práctica. La «oración» propiamente dicha se expresa mediante el término *euché.* Se abre con una invocación destinada a lla-

[612] *Infra,* p. 536.

mar la atención del dios, o de los dioses, designados por sus nombres: la fórmula «escúchame» es frecuente. El llamamiento a la divinidad tiene por objetivo más común el solicitar su benevolencia. Pero como las relaciones entre los hombres y los dioses dependen, las más de las veces, del *do ut des*, la solicitud va acompañada a menudo de una promesa, y, si la solicitud es atendida, toda la operación puede terminarse mediante una oración de acción de gracias. No existe aquí ningún tipo de magia apremiante: hay, más bien, persuasión y confianza en la buena fe divina; nada revela mejor el carácter específico de la piedad griega que el antropomorfismo de estas relaciones[613]. Mas, para aquellos que habían rebasado esta concepción sumaria, la oración podía, asimismo, ascender a un nivel superior, el de la adoración, del que tenemos testimonio, por ejemplo, en la oración íntima que Eurípides hace pronunciar a Artemis en favor de Hipólito (*Hip.*, 73 ss.), o el de una meditación del ser mortal que expresa su humildad ante la presencia divina: éste es, sin duda, el sentido que debemos atribuir a la oración de Sócrates al sol naciente en el *Banquete* de Platón (220 *d*).

Señalemos, por último, que una verdadera espiritualidad no puede concebirse sino con arreglo a una doctrina de la naturaleza y del destino del alma, ideas que el pensamiento de la mayoría nunca llegó a conocer. La creencia en la otra vida del muerto, con sus prácticas rituales (mobiliario y sacrificios funerarios, ritos propiciatorios frente a los espectros, etc.), no equivale, en efecto, a la distinción entre un ser corporal y un ser espiritual llamado a un destino *post mortem*, que estará condicionado por sus méritos terrestres; al menos, sólo encontraremos semejantes concepciones al margen de la religión común[614]. Para esta última, la muerte no es sino una pálida continuación de la vida, una sombra a la que su inmaterialidad no le impedía ser representada bajo una forma material –pero que no esperaba ni bienaventuranzas ni castigos eternos, sino más bien un eterno tedio, si debemos creer a la sombra de Aquiles en la *Odisea*... Como no había de «preocuparse por su salvación», el hombre griego no tenía que incluir en su piedad ninguna forma de ascesis espiritual con miras a un juicio que sólo era conocido por algunas doctrinas esotéricas. Centrada en el mundo terrenal, aquella piedad trataba especialmente de asegurar, en armonía con lo que pasaba por ser la voluntad de los dioses, la prosperidad del grupo y la felicidad terrestre del individuo. Desde luego, las palabras griegas que se traducen aproximadamente por «felicidad» pertenecen al vocabulario religioso: tanto la *eudaimonía* como la

---

[613] La práctica, muy extendida, de las consagraciones, y los innumerables objetos votivos de todo género hallados en las excavaciones tendrían que ponerse en relación con la oración. Tales objetos (los más instructivos son los relieves votivos), que acompañaban bien una petición, bien una acción de gracias, vienen a ser *euchai* materializadas y perpetuadas. Por lo general, el término *agalma* («lo que regocija») servía para designarlos antes de que se fijaran en las estatuas de culto y de que, en este uso, fuera reemplazado por la palabra *anathema* («lo que es colocado en alto»).

[614] *Infra*, p. 513.

eutychía son resultado de «tocarte en el reparto un buen destino», y como el destino estaba en manos de los dioses[615], no es posible que te corresponda «felicidad» faltándote piedad. Pero además, el final de este destino coincide con el de la propia vida. Entre sus fundamentos ritualistas, su conformismo sociopolítico y sus implicaciones morales, la *eusebeia* de la inmensa mayoría de las personas carecía de una resonancia espiritual que a nosotros nos satisface reconocer en la piedad: pues realmente no procedía de las mismas fuentes ni respondía a las mismas preocupaciones. Pero, dentro de los límites que le eran propios, contaba con unos valores positivos cuyo significado podremos captar mejor en las páginas que siguen.

[615] Sobre este punto, *infra*, pp. 533 ss.

CAPÍTULO II

LA RELIGIÓN CÍVICA

La multiplicidad de los fenómenos religiosos y culturales griegos exige que efectuemos una ordenación, y como nos encontramos en el siglo V, no cabe someter a discusión el principio que debe regirla. Si el culto tiene por objeto asegurar los intereses y la propia vida de la colectividad, esa colectividad debe ser considerada ante todo bajo las formas de la *polis*. No por eso pueden descuidarse los viejos marcos mediante los cuales se articula la ciudad, y en cuyo interior la realización de ritos ancestrales sigue siendo indispensable para el buen funcionamiento del conjunto. Pero la perspectiva de nuestra época, que destaca al hombre libre en su dimensión de ciudadano, conduce a que esos ámbitos y sus ritos aparezcan en una situación subordinada.

I.—PANTEONES Y «HEORTOLOGÍAS» CÍVICAS[616]

Reducir la religión cívica del siglo V a un puro formalismo, es decir, a un conjunto de ritos o a un sistema «heortológico»[617] destinados a favorecer las funciones de las divinidades cívicas, constituiría un error; desde el siglo VI al menos, las últimas etapas de la elaboración de la *polis* y de la conciencia cívica habían llevado a ver en las divinidades de la comunidad algo distinto a unas fuerzas a conjurar: los dioses –o algunos dio-

---

[616] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 583, véase: L. R. Farnell, *The cults of the Greek states,* 5 vol., Oxford, 1896-1909; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen,* Leipzig, 1906; L. Deubner, *Attische Feste,* Berlín, 1932; H. W. Parke, *Festivals of the Athenians,* Londres, 1977; S. Wide, *Lakonische Kulte,* Leipzig, 1893. Diversas monografías, consagradas al estudio de ciudades griegas, contienen capítulos sobre los cultos; Corinto: J. G. O'Neill, *Ancient Corinth,* Baltimore, 1930; Ed. Will, *Korinthiaka,* París, 1955. Sición: C. H. Skalet, *Ancient Sicyon,* Baltimore, 1928. Megara: K. Hanell, *Megarische Studien,* Lund, 1934; E. L. Highbarger, *The history and civilization of ancient Megara,* Baltimore, 1927. Creta: R. F. Willets, *Cretan cults and festivals,* Londres-Nueva York, 1962; íd., *Ancient Crete. A social history,* Londres, 1965. Para el caso del Ática, *cf.* además *infra,* p. 496.

[617] *Supra,* p. 481.

ses, cuando menos– se habían convertido también en portadores de determinadas ideas (justicia, legalidad, orden, etc.), fuera de las cuales la vida comunitaria era inconcebible; más tarde analizaremos algunos de los aspectos de esta mentalidad. Por el contrario, sería asimismo erróneo no comprender la religión del siglo V sino a través de esa sublimación política de las divinidades y del culto que tenderá, por ejemplo, a hacer de Atenea, en Atenas, el símbolo de la ciudad y de sus virtudes. Pese a aquellas especulaciones que se dieran en el seno de la religión cívica, lo cierto es que ésta siguió bien fundamentada en el sistema de sus ritos colectivos, es decir, en las funciones divinas a las que dichos ritos se habían consagrado: esto es lo que debemos observar primero.

Ya hemos visto que aquello mediante lo que se definen esencialmente los dioses –esos aspectos por los que se distinguen, pero también, a menudo, se parecen– son sus funciones, o, dicho de otro modo, los ámbitos en los que, según se estimaba, ejercían su acción. Tales funciones y sus respectivos ámbitos se entienden por referencia a las necesidades del hombre: la vida, la salud, la fecundidad, la fertilidad, la regularidad de los fenómenos meteorológicos, la paz, la seguridad, la victoria, etc., no son cosas que se originen de suyo. Todas ellas se encuentran en manos de los dioses, y en todas partes el armazón de la religión cívica está constituido por un panteón, que se reparte esas funciones, y por sus correspondientes ritos.

El panteón griego tan sólo existe en los manuales de mitología. La realidad solamente nos descubre *una serie de* panteones locales que, infinitamente diversificados, recubren, cada uno de ellos, el conjunto de las funciones que las distintas comunidades reclaman a los dioses. Lo que caracteriza, por encima de todo, el panteón y los cultos de cualquier ciudad es la ausencia de sistematización dogmática y de jerarquización; sin duda, hay unas divinidades y unos cultos más importantes que otros, pero no se crea ninguna doctrina que lo justifique –son situaciones de hecho, y a veces adivinamos que podrían haber sido diferentes; pues sucede que en un mismo lugar dos divinidades tienen funciones idénticas y reciben ritos análogos que, a determinados efectos, aparecen como más o menos intercambiables. Estos «dobletes» afectan, sobre todo, a las divinidades femeninas –y esto conduce a subrayar que esas divinidades ocupaban con frecuencia el primer puesto en los cultos cívicos: al igual que Atenea es la «gran diosa» de Atenas («la diosa» por excelencia), Hera desempeña ese papel en Argos, en Samos, en Crotona; Artemis en Éfeso y en Patras (aunque en este caso había divinidades muy diferentes); Demeter en Tebas, etc. Atenea tenía una especial disposición a ejercer la función de «señora de la *polis*» (en el antiguo sentido de «ciudadela»): es calificada de *polias* en Atenas; de *poliouchos* en Esparta; de *poliatis* en Tegea[618]. La importancia de las divinidades femeninas se verifica incluso en el caso de que no vea-

[618] Éstos son tan sólo algunos ejemplos: se conocen 65 cultos de Atenea *polias* o *poliouchos*.

mos a ninguna de ellas destacar netamente de entre la multitud de cultos públicos: nuestras informaciones sobre los cultos de las diosas son por lo general más abundantes que las conservadas acerca de los dioses masculinos, categoría en la que resulta más raro que una ciudad haya escogido a algunos de sus miembros como su «gran» dios –mientras que son los patronos de los grandes santuarios panhelénicos[619].

Esta preeminencia de las divinidades femeninas requiere una explicación, la cual, a juzgar por sus funciones, que se deducen de los ritos, no resulta difícil. En efecto, esos ritos responden a ámbitos bien caracterizados, los de la fertilidad y la fecundidad, es decir, a preocupaciones vitales de las comunidades rurales. Al medir el año agrícola y acompañar las etapas de la vida femenina, los rituales de aquellas diosas, que frecuentemente asocian los aspectos sexuales con los aspectos vegetales[620], ponen muy bien de relieve los rasgos comunes a todas ellas, que nos las descubren como herederas de las «Grandes Madres» prehelénicas.

Pero la función de las divinidades femeninas no se limita a ser la fuerza que aseguraba la subsistencia e iniciaba en las actividades vitales de la comunidad, a la que también protegían contra las amenazas exteriores –y eso no era sólo cierto en los casos en que aparecen como diosas guerreras. Entre tales casos, el más conocido es el de Atenea, y su figura más popular la de la *Promachos* ateniense («la que combate al frente de»), con casco, acorazada con la égida mágica, blandiendo la lanza y el escudo. Pero la relación entre la función protectora de la diosa armada y sus funciones femeninas y maternales se refleja mejor en el caso de Afrodita[621]. Esta última posee aspectos variados, y la trivialidad de las representaciones eróticas ligadas a su nombre no excluye aspectos más austeros: cono-

---

[619] *Infra*, p. 509.

[620] Veamos un típico ejemplo, que es al mismo tiempo un bello ejemplo de mito etiológico y de «doblete» ritual: «Según la explicación mitológica, se celebraban las *Tesmoforias* porque Kore (hija de Demeter) fue raptada por Plutón (divinidad de las riquezas subterráneas) mientras estaba recogiendo flores. Sucedió que un porquero, llamado Eubuleo, apacentaba entonces su rebaño en aquel lugar (en Eleusis) y que sus animales fueron engullidos en el abismo con Kore: esta es la razón por la que se arrojan cerdos en los abismos de Demeter y Kore. Mujeres que se han conservado puras durante tres días y a las que se llama las «extractoras» sacan a la superficie los restos podridos de los cerdos... y, cuando ya han reunido los residuos putrefactos, los colocan encima de los altares y se cree que quienes los cojan para mezclarlos con las simientes obtendrán buenas cosechas... Esta ceremonia también se llama *Arretoforias* (o *Arreforias)* y se realizaba con el mismo propósito, que es el de favorecer la fertilidad del suelo y la procreación de los hombres. Se llevan una serie de objetos sagrados y secretos, hechos de masa, que representan serpientes y órganos sexuales... Se arrojan estos objetos secretos, así como algunos cerdos... en los santuarios (subterráneos) llamados *megara,* como símbolo de la multiplicación de los frutos y de los hombres, en sacrificio de acción de gracias a Demeter, puesto que la diosa ha dado al mundo el fruto designado por su nombre (el trigo)...» (escolio a Luciano, *Diál. de las meretrices,* 2, 1). En realidad, si las Tesmoforias, conocidas en muchos lugares, están efectivamente consagradas a Demeter, las Arreforias forman parte, en Atenas, del ciclo ritual de Atenea: ambas divinidades cumplen la misma función y poseen un ritual semejante.

[621] Mencionaremos también, entre las diosas armadas, a Hera Lacinia, divinidad poliada de Crotona.

cemos tres casos de Afrodita armada, en Citera, en Esparta y en Corinto, en donde era la divinidad de la Acrópolis, a la que los corintios dirigieron sus súplicas en el 480. El estudio de las diosas armadas ha demostrado que no había incompatibilidad entre la Madre y la Guerrera: esta figura compleja es de origen prehistórico, y las diosas armadas históricas de las acrópolis son herederas de divinidades de los palacios micénicos. Este principio de explicación no elimina las dificultades en el caso de Atenea, puesto que esta diosa, en cuanto guerrera (y ésa no es su única imagen), está considerada como virgen *(Parthenos, Pallas)*[622]. No es ahora el momento de abordar las nociones de virginidad divina, de virginidad belicosa ni, en particular, de virgen-madre[623]; pero era necesario subrayar que una misma diosa puede combinar las funciones de nutricia y de protectora armada, y explicar de ese modo la importancia de las divinidades femeninas en la religión de la comunidad.

El principio femenino exige un principio masculino. En sí mismos, los dioses masculinos no son inferiores a las divinidades femeninas; pero, en cuanto principios masculinos necesarios para las funciones femeninas, son a menudo una pálida imagen y resulta que el culto los ignora, si es que el mito los evoca, no sin que se produzcan a veces titubeos sobre su identidad: desde el punto de vista funcional, no son sino príncipes consortes.

Pero los dioses son tan sólo los esposos de las divinidades maternales. Ahora bien, aun cuando sus rituales ocupen un importante lugar dentro de las *heortologías,* parecen estar menos arraigados en la realidad comunitaria que los rituales de las divinidades femeninas: creemos que estos dioses, cuya «personalidad» rebasa muchas veces el marco cívico, aparecen con frecuencia como si se hubiesen sobrepuesto a algunas prácticas rituales que eran autosuficientes y que habrían podido prescindir de ellos. Es, en particular, el caso de Apolo y de Dioniso: dioses cuya génesis sigue siendo enigmática, Apolo y Dioniso, que abarcan aspectos vinculados a la vida vegetal, se prestaban a integrarse en los rituales campesinos. En el Peloponeso, Apolo *Hyakinthios* (usurpador del culto del dios prehelénico *Hyakinthos)* reina sobre la vida y la muerte de la vegetación en las distintas estaciones, y su ritual espartano, que incluye ceremonias fúnebres seguidas de festejos, se conforma a un esquema conocido en Oriente. En otros casos (igualmente peloponesios), Apolo es un dios-pastor *(Poimnios),* dios del ganado *(Epimelios, Karneios),* pero también, tal vez, dios-lobo, o dios con el lobo *(Lykeios),* que recibe la veneración de las comunidades montañesas y pastoriles. Pero era principalmente su función de purificador, es decir, de destructor de los *miasmata*[624], lo que había originado que su culto acumulara algunos rituales catárticos mágicos, así como, otras veces,

---

[622] Cuya etimología, en verdad, no puede asegurarse: el término, que se pone en relación con *pallakis,* la «muchacha», también ha sido ligado al verbo *pallein,* «blandir» (un arma), de donde derivaría el *palladion,* imagen de la diosa blandiendo su lanza.

[623] Sin embargo, respecto a este doble aspecto de Atenea en la Acrópolis de Atenas, *cf. infra,* p. 499.

[624] Supra, p. 472.

rituales de fertilidad: es imposible discernir cómo se habían formado unos rituales tan complejos como los de las Targelias o los de las Pianopsias áticas[625], cómo habían sido atribuidos a Apolo e integrados en la religión cívica. En cuanto a la función oracular de Apolo, desbordaba los cultos cívicos en la medida en que estaba asumida por algunos santuarios especializados, y en primer término figuraba el de Delfos (para las ciudades de Asia, estaban Dídima y Claro): consultar a Apolo en nombre de la *polis* constituía una función cívica, asumida en Atenas por los *exegetai pythochrestoi* («intérpretes de los oráculos píticos»), en Esparta por los *pythoi* que asistían a los reyes. Sin embargo, estas complejas funciones no bastan para transmitir a la figura de Apolo los rasgos característicos de una auténtica divinidad poliada –aun cuando lo haya sido en determinados casos, por ejemplo en Cirene. No cabe decir lo mismo de Dioniso. Divinidad de signo contrario al orden social, si juzgamos por algunos de sus aspectos[626], Dioniso había sido también absorbido por las religiones cívicas a finales de la época arcaica –no solamente porque la *polis* intentaba apagar los desórdenes que su culto engendraba, sino también porque determinadas facetas de su personalidad eran adecuadas para garantizar la fertilidad y la fecundidad. Como tantas otras divinidades, Dioniso se hallaba, es cierto, en relación con la vegetación y con la sexualidad: el *phallos* es su atributo constante, y las *phallophorías* el elemento central de las Dionisiacas áticas[627]. En Atenas, por su matrimonio sagrado anual con la *basilinna* (esposa del arconte-rey), Dioniso fecunda simbólicamente a todas las mujeres atenienses. Pero las Antesterias, en el curso de las cuales se celebra esta hierogamia, constituyen un ritual heterogéneo, en el que se aprecia bien por qué las borracheras con vino joven podían depender de Dioniso, y menos bien por qué los festejos de niños y esclavos que venían a continuación, y menos aún la evocación a los muertos, que cerraba todo el ceremonial, habían caído bajo el manto dionisiaco. El aspecto cívico de esta *heorté* de tres días pasa aquí a un segundo plano, en provecho del aspecto doméstico: es un ejemplo, entre otros, del carácter poco sistemático de los elementos agrupados por la religión cívica.

¿No existía, en las ciudades cuyas divinidades poliadas por excelencia eran femeninas, un dios masculino que pudiera hacer honor a ese título? Es raro ver a Zeus ejerciendo, en alguna ocasión, el papel de *Polieus* o *Poliouchos:* además, el título parece referirse a su función protohistórica de protector de la realeza (*cf.* Homero), cuya sede se encontraba en la *(acro)polis,* más que a la de patrono de la *polis*-comunidad histórica. Zeus

---

[625] Sobre las Targelias, *supra,* nota 587; las Pianopsias, que incluían asimismo una panspermia, estaban señaladas por el rito de la *eiresione,* consagración de una rama de olivo o de laurel rodeada con cintas de lana y «cargada con las primicias de toda clase de frutos, para recordar el fin de la esterilidad» (Plut., *Teseo,* 22, pasaje a consultar para ver una explicación etiológica pseudohistórica).

[626] Sobre el éxtasis dionisiaco, *infra,* pp. 514 s.

[627] Esencialmente en las Dionisiacas rurales (que son fiestas lugareñas más que unas fiestas cívicas propiamente dichas), pero también en las Dionisiacas urbanas, que son de creación artificial y reciente (Pisístrato).

Polieus poseía un recinto en la Acróplis de Atenas, pero, del ritual que se le dedicaba, las *Diipolia,* no conocemos más que un elemento (las *Bouphonia,* «muerte del buey»), que no presenta ninguna relación inteligible con su culto. Si Zeus fue considerado como el paredro de Atenea en Atenas, ese dato ya no aparece nunca más con claridad en época histórica[628], y podremos ver que su nombre se vincula más fácilmente a círculos cultuales situados en la antesala de la *polis* (culto doméstico) o fuera de la *polis* (concepción panhelénica), al tiempo que es objeto de especulaciones teológicas ajenas al marco cívico propiamente dicho.

No vamos a seguir examinando los detalles anárquicos y mal conocidos de los cultos cívicos: se trataba de demostrar que su panteón aseguraba a cualquier *polis* una red de protecciones tan sólida como fuera posible, dentro de la cual una misma función estaba representada varias veces mejor que ninguna. Y recordemos que los héroes formaban parte de estos panteones en las mismas condiciones que los dioses: enraizados en el suelo de su patria y en los mitos que hacían las veces de historia antigua de la *polis,* podían incluso parecer más cercanos a los hombres de lo que lo estaban los dioses.

Cuanto más polivalente era una divinidad, más numerosos eran sus ritos. Podemos aislar así ciclos *heortológicos* y ver cómo aquellos que son propios de las divinidades que tenían relaciones con el mundo vegetal se adaptaban al ritmo de las estaciones, mientras que los ciclos de dos divinidades con funciones parecidas se solapaban en parte: es la impresión que surge del paralelismo de algunos elementos del ritual de Atenea y del ritual de Demeter en Atenas; el fenómeno se explica, en este caso, por la anexión de Eleusis y el traslado a Atenas del culto eleusinio de Demeter: fenómenos parecidos debieron producirse en otros lugares. Mas, por otra parte, el ciclo de una misma divinidad puede lograr que se sucedan cosas muy diferentes si las funciones de esa divinidad se sitúan en niveles distintos; es decir, y así parece a menudo, si esa divinidad agrupa bajo su nombre las funciones de divinidades originalmente diferentes. Si pasamos revista al ciclo ateniense de Atenea, descubrimos rituales fecundantes-fertilizantes, como las *Arreforias*[629] o las *Procharisteria* (acciones de gracia de la primavera, «a causa de los frutos que nacen»); rituales catárticos, como las *Kallynteria-Plynteria;* fiestas profesionales, como las *Chalkeia* (fiesta de los herreros); ceremonias de carácter neta-

---

[628] Zeus no era, por lo demás, la única divinidad masculina de la acrópolis de Atenas. Ya veremos más adelante que el culto de Atenea Polias debía celebrarse, a partir de finales del siglo V, en el Erecteion, santuario así conocido por el nombre del viejo dios-serpiente prehistórico, Erecteo o Erictonio, que recibió asimismo una representación antropomórfica y fue imaginado como un rey mítico de Atenas. Pero Erecteo compartía su altar con Poseidón, al que un mito convertía en el desafortunado rival de Atenea por la posesión de la Acrópolis y el patronazgo sobre Atenas. Tenemos aquí un conjunto cultual y mítico, cuya génesis no somos capaces de apreciar con claridad. La asociación de Poseidón con una diosa-madre es incluso frecuente: a menudo se le vincula a Demeter (en el Peloponeso), pero la pareja Poseidón-Atenea también resulta bien conocida (en el Ática mismo, en Colono; en Corinto).

[629] *Supra,* nota 620.

mente político, como las *Synoikia* (conmemoración del sinecismo) y las *Panateneas,* dos ceremonias que podrían parecer una duplicación si las propias Panateneas no fuesen tan complejas, como luego veremos[630]. Interferencias entre diversas series rituales con el mismo significado; complejidad interna de una misma serie: poco inquietos por la teología sistemática, los griegos jamás sintieron apuros por aquel confusionismo.

Si llegásemos a examinar todas las obras que tratan de los dioses y de los cultos del conjunto del mundo griego, quedaríamos espantados por la multiplicidad de cuanto se halla reunido en las mismas. Pero esa multiplicidad tan sólo es aparente. Sin duda, es imposible condensar las expresiones de la religión cívica griega en *un* sistema generalmente verificable, o reducirlas a *un* esquema cuyas realidades locales constituyeran simples variaciones; e igualmente, el hecho de que la *polis* no sea la misma en todas partes trae como consecuencia la introducción de diferentes matices en el ámbito del culto. Pero todo ello derivaba de una experiencia común, que Heródoto expresaba al destacar, entre los factores de lo que nosotros llamamos «civilización griega», el hecho de tener los mismos dioses, es decir, la misma religión. Y si se objeta que, precisamente, los dioses no eran los mismos en toda Grecia, será de nuevo Heródoto quien proporcione la respuesta: pues el historiador estimaba que los nombres de los dioses poco importaban; que, bajo sus distintos nombres, en el fondo las divinidades eran idénticas en todas las ciudades. Desde luego, semejante opinión suponía un proceso de abstracción que no tenía nada de popular[631], pero que sólo había sido posible en virtud de una verdadera simplicidad de las necesidades a las que respondían los dioses y de las funciones por medio de las cuales podían satisfacerlas.

II.—ASPECTOS INSTITUCIONALES DE LA RELIGIÓN CÍVICA[632]

Todo deriva, en este caso, de la identidad de la comunidad política y de la comunidad cultural. Excluidos de la *politeia,* los extranjeros y los esclavos lo están también de los cultos públicos *(hiera demosia,* o *demotele):* y es que estos cultos son parte integrante de la *politeia.* Planteado así el problema, podemos deducir un cierto número de consecuencias.

El ritualismo de la religión griega provoca que lo esencial del culto consista en *actos* que piden ser realizados, y para los que algunas personas exigen la intervención de un sacerdote. ¿Cómo se reclutan los sacerdotes *(hiereis)* de la ciudad? Aunque cualquier ciudadano pueda, si

---

[630] *Infra,* p. 502.

[631] *Infra,* p. 528.

[632] OBRAS DE CONSULTA.— Además de las obras de carácter general citadas en la nota 583, véase: Busolt y Swoboda, *Griechische Staatskunde,* I, pp. 514 ss.; II, pp. 1168 ss., Atenas. Las leyes sagradas han sido recopiladas por L. Prott y L. Ziehen, *Leges graecorum sacrae...,* Leipzig, 1896-1907; F. Sokolovski, *Lois sacrées d'Asie Mineure,* París, 1955; íd., *Lois sacrées des cités grecques, Supplément,* París, 1962; íd., *Lois sacrées des cités grecques,* París, 1969.

cumple determinadas condiciones, ejecutar los ritos, existen (o subsisten) en todas partes una serie de sacerdocios hereditarios; reservados a familias aristocráticas, que a veces son portadores de nombres con significación ritual (y oscura: *cf.* en Atenas los *Bouzygos,* los *Praxiergidas,* etc.), tales sacerdocios habían resistido mejor que los privilegios políticos de la aristocracia: si son todavía numerosos en la Atenas democrática, con mayor razón debían serlo en las ciudades aristocráticas. Por lo demás, no gozaban de más carácter «profesional» que los sacerdotes reclutados por elección o sorteo. Respecto a estos últimos, aunque apenas distinguimos por qué se recurría tanto a uno como a otro de estos dos procedimientos, es probable que la suerte sirviese para confiar a los dioses la designación de sus sacerdotes: es así como lo entenderá Platón *(Leyes,* 759 *a*-760 *a).* Desconocida en Europa, la venalidad de los sacerdocios se halla atestiguada en Mileto a partir del siglo V. Como no se distinguen bien las magistraturas, los sacerdocios figuraban con frecuencia anejos a estas últimas: los arcontes atenienses están al servicio de los cultos sin descuidar por ello sus funciones civiles; el sacrificio solemne de la Atenea *Chalkioikos* de Esparta es celebrado por los éforos –y lo mismo sucede en otros sitios. Cabría calificar como «magistraturas cultuales» a funciones tales como las de los *hieropos,* que ponen con claridad al descubierto los lazos existentes entre magistratura y sacerdocio: los *hieropoioi,* «los que realizan los *hiera»,* eran originalmente sacerdotes; pues bien, si hablamos con propiedad, dejaron ya de serlo para convertirse más bien en administradores que gestionaban los fondos de los santuarios, que velaban por el mantenimiento de los edificios, procuraban lo necesario para los sacrificios, etc. Hay inscripciones atenienses que muestran que formaban colegios especializados. Los *hieropos* están sujetos a la vigilancia de la *polis,* como también lo están el resto de los sacerdotes, incluidos los sacerdotes herederos del cargo: nada subraya mejor la influencia de la comunidad sobre sus cultos que la rendición de cuentas *(euthyna)*[633] a que se encuentran sujetos sacerdotes y sacerdotisas al término de su ejercicio, «aunque no hubieran hecho otra cosa más que rogar a los dioses por todos vosotros» (Esquines, *c. Ctes.*,18). La noción de una casta sacerdotal depositaria de una doctrina y exclusivamente consagrada al servicio de los dioses es ajena a la mentalidad griega –al menos en Europa, pues aparece en Asia Menor, en donde la Artemis de Éfeso tenía a su servicio un personal permanente de eunucos, de sacerdotisas y de esclavos, que, semejante al que poblaba los santuarios indígenas de las regiones interiores de Anatolia, nada tiene de auténticamente griego.

Aun como simple delegado de la comunidad, el sacerdote no deja de estar sujeto a algunas condiciones: es patente que debe ser ciudadano; no debe estar afectado por ninguna mancha indeleble, y las taras físicas eran equiparadas a manchas de naturaleza religiosa; como las relaciones sexuales mancillaban, se exige la castidad, si no durante toda la duración

---

[633] *Supra,* p.131.

del sacerdocio (lo que a veces es un requisito pedido a las sacerdotisas, algunas de las cuales deben ser vírgenes, aunque otras, al contrario, casadas), al menos unos cuantos días antes de los sacrificios; podríamos añadir varias obligaciones con carácter de «tabú» (alimenticias, en el vestido, etc.), difícilmente explicables. Nada de todo eso exige al sacerdote una competencia teológica, ni, por tanto, una formación especializada[634]; nada de todo eso le aparta del común de los ciudadanos, entre los cuales vuelve a ocupar su puesto cuando sale del cargo.

La identidad entre la *polis y* sus *hiera* se manifiesta no sólo en el hecho de que las solemnidades culturales constituyen actos políticos, realizados por ciudadanos-*hiereis* o por magistrados-*hiereis,* sino también en el hecho de que cualquier acto político incluye su ritual. Una asamblea, un consejo, un tribunal, no inician sus actividades sin proceder a un sacrificio preliminar; un ejército no sale en campaña ni emprende el combate sin que haya ejecutado determinados ritos. Por otra parte, el juramento (*horkos*) ocupa un importante lugar en la vida pública: juramentos de los magistrados que entran en el cargo, juramento de los efebos, juramentos que se formulan antes de ciertas votaciones, juramentos de los testigos, etc. Es menos el contenido de los juramentos lo que importa aquí, que su forma ritual: se jura por las víctimas de un sacrificio[635] pronunciando una fórmula de imprecación que toma a los dioses como testigos y atrae su castigo sobre el perjuro. Cuando un juramento compromete a la comunidad, ésta puede delegarlo en sus magistrados o en sus consejeros, pero se da también el caso de que todos los ciudadanos sean invitados a prestar el juramento. Quienes reciben los juramentos públicos, magistrados o ciudadanos especialmente designados *(horkotai),* reunen en su persona las funciones políticas y sacerdotales.

El culto es costoso: los edificios, las víctimas, la preparación de los concursos *(agones* atléticos, poéticos o musicales), todo eso requería fondos. Ahora bien, los dioses eran propietarios de bienes raíces, y ese patrimonio, que se arrendaba a particulares, suministraba ingresos regulares a sus tesoros, alimentados también por ofrendas, primicias o fundaciones piadosas. Los tesoreros *(tamiai)* de los dioses de la ciudad eran magistrados sometidos al control del Consejo. Ya hemos visto, por otra parte[636], cómo la *polis* se liberaba de diversos gastos públicos asignándolos a los ciudadanos ricos por el sistema de las *liturgías;* pues bien, el mayor número de estos servicios compensatorios tenían que ver con los cultos, y se destinaban principalmente a costear la preparación de los coros o el entrenamiento de los equipos atléticos (*cf.* Lisias, XXI, 1 ss.). La confusión entre lo político y lo sagrado culminó con las prácticas, ciertamente

---

[634] La única función que exigía una competencia era la de aquellos intérpretes de la jurisprudencia sagrada y de los oráculos que eran los exégetas: estos personajes tenían que proceder de las familias que custodiaban el conocimiento de esa ciencia.

[635] Es éste un sacrificio de tipo particular *(horkia* o *horkomosia),* puesto que no se ofrece a una divinidad *(supra,* p. 480).

[636] *Supra,* p. 414.

excepcionales, de la Atenas imperialista, que ya hemos analizado: consagrar 1/60 del *phoros* al tesoro de Atenea, financiar los grandes trabajos de la Acrópolis valiéndose del excedente del propio *phoros,* invitar a los aliados a enviar ganado vacuno para la gran hecatombe o a consagrar las primicias de sus cosechas a las diosas de Eleusis, etc., era poner la fuerza de la ciudad al servicio de sus dioses financiando sus cultos; pero, sin la ayuda de los dioses, ¿habría alcanzado Atenas su poderío?

El culto exige regularidad y corrección. Por sagradas que fuesen las costumbres, hay algunas que se deforman o se olvidan; además, podemos vernos conducidos a innovar, una salida que, en este campo, no se puede emprender sin tomar precauciones. Para corregir, modificar o codificar, la ciudad legisla. Conocemos en toda Grecia un conjunto de «leyes sagradas» *(hieroi nomoi)* que tienen por objeto ciertos aspectos del culto. Estas leyes no difieren en nada, formalmente, de las leyes profanas. Es fácil imaginar qué gran variedad de asuntos podían abordar las «leyes sagradas»: reglamentos de culto; creación de sacerdocios; adopción de nuevos ritos, incluso de nuevas divinidades –los consejos y las asambleas de las ciudades deliberaban y votaban sobre todos estos puntos al igual que lo hacían en materia de política exterior o de derecho civil. Sin embargo, como los problemas sagrados seguían estando rodeados de un halo de incertidumbre, se consultaba con gusto a los oráculos antes de decidirse: el decreto ateniense sobre las primicias de Eleusis invoca por tres veces un oráculo de Delfos, y a su lado menciona asimismo a la «costumbre ancestral», que es en sí misma sagrada; desde el punto de vista formal, se trata de un *psephisma* igual a cualquier otro[637].

Se habla a veces de «religión del Estado» a propósito de los cultos de la *polis:* es una fórmula a evitar, como todas las fórmulas anacrónicas, aunque sólo sea porque distingue dos abstracciones. Pero la *polis* no es un Estado que reconozca y proteja a una religión: es una comunidad de hombres y dioses, dentro de la cual las instituciones de los hombres y las instituciones de los dioses se entrecruzan de modo constante y absoluto.

III.–RELIGIÓN, PATRIOTISMO Y POLÍTICA. LOS ATENIENSES Y ATENEA[638]

Uno de los aspectos más notables de la religión del siglo V es la exaltación patriótica que se dibuja entre los vencedores de las Guerras Médi-

---

[637] En nuestro tiempo, en que la polución está a la orden del día, llama la atención un decreto ateniense de finales del siglo V que prohíbe practicar curtidos en el río Iliso «aguas arriba del santuario» de Heracles: se trata de no *manchar* unas aguas cuya pureza era ritualmente necesaria río abajo.

[638] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 583, véase:

Sobre el problema general «religión y política»: M.P. Nilsson, *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece,* Lund, 1951.

Sobre los diferentes aspectos de los rituales de Atenea: L. Deubner, *Attische Feste,* Berlín, 1932; S. Eitrem, «Les Thesmophoria, les Skirophoria et les Arrhēphoria», *Symbolae Osloenses,* XXIII, 1944 *(non vidi);* K. Kerenyi, *Die Jungfrau und Mutter der griechischen*

cas y que se acentúa aún más, en Atenas, el imperialismo triunfante. Tanto en el 490 como en 480-479, las victorias habían ofrecido un carácter milagroso. A partir del 481, la alianza griega había puesto a los dioses de su lado prometiéndoles, en caso de victoria, que obtendrían su parte. En el curso de los combates, dioses y héroes se habían mantenido junto a los defensores de la patria, tal como demostraron los oráculos, los prodigios y las epifanías. Y, después de la guerra, la ayuda divina había sido justificada mediante una interpretación metafísica del conflicto, de la que dan testimonio Esquilo y Heródoto: los dioses no habían tolerado que Jerjes, en su *hybris*[639], sumase Europa a Asia. Los méritos de los dioses fueron recompensados: lo sabemos por los santuarios panhelénicos, que quedaron llenos de ofrendas. Las divinidades de las ciudades victoriosas también lo serían, aunque en Atenas los templos tendrían que permanecer en ruinas hasta mediados de siglo, más o menos[640]. Pero si los méritos de los dioses habían sido importantes, los méritos de los hombres no fueron menos notables y había conciencia de ello: ningún otro acontecimiento del pasado había podido convencer mejor a estos ciudadanos libres de su superioridad y de la excelencia de sus formas políticas –de la que los dioses formaban parte. La exaltación patriótica iba a asociar necesariamente a los dioses con los hombres.

Sólo en Atenas se captó ese fenómeno. Los datos que conservamos de la Pentencontecia revelan, en esos cincuenta años, una evolución que se encarna en dos generaciones: la del día siguiente a las Guerras Médicas y la del imperialismo «pericleo», dos generaciones con tonalidades muy distintas.

Los combatientes de Maratón y Salamina habían crecido y madurado en los primeros años de la *isonomía* clisteniana, época cargada de decisiones y de peligros que se había visto rematada por las invasiones persas. Las victorias de 480-479, acto seguido, no habían constituido ese tipo de triunfos que se festejan con júbilo: el Ática se hallaba arruinada, sus cam-

---

Religion. Eine Studie über Pallas-Athene, Zurich-Stuttgart, 1952; J. A. Davison, «Notes on the Panathenaea», *J.H.S.,* LXXVIII, 1958, pp. 23 ss.; W. Burkert, «Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest», *Hermes,* XCIV, 1966, pp. 1 ss.; A. Brelich, *Paides e Parthenoi,* I, Roma, 1969; D. M. «Lewis, Athena's robe», *Scripta Class. Israelica,* V, 1979-1980, pp. 28 ss.; N. Robertson, «The riddle of the Arrhephoria at Athens», *Harv. St. Cl. Phil.,* LXXXVII, 1983, pp. 241 ss.; L. van Sichelen, «Nouvelles orientations dans l'étude de l'Arrhéphorie attique», *A.C.,* LVI, 1987, pp. 88 ss.

Sobre los problemas suscitados por las dos figuras de Atenea: C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias,* Manchester, 1955.

Sobre la organización arquitectónica de la Acrópolis en el siglo v: G. P. Stevens, «The Periclean entrance court of the Acropolis of Athens», *Hesp.,* V, 1936, pp. 443 ss.; íd., «The setting of the Periclean Parthenon», *Hesp.,* Suppl., III, 1940; C. Weickert, «Erga Perikleous», *Abh. d. Deutschen Ak. d. Wissensch.,* Berlín, 1950-1951.

Sobre el conjunto de los problemas de la Acrópolis, *vid.* asimismo los estudios de R. J. Hopper, E. M. Hooker, A. Burford, R. Meiggs, M. Robertson y C.J. Herington, *Parthenos and Parthenon, Greece and Rome,* Suppl. to vol. X, 1963.

[639] *Infra,* p. 536.

[640] Ya fuese a raíz de un juramento de no reconstruirlos antes del final de la guerra, ya por falta de medios financieros.

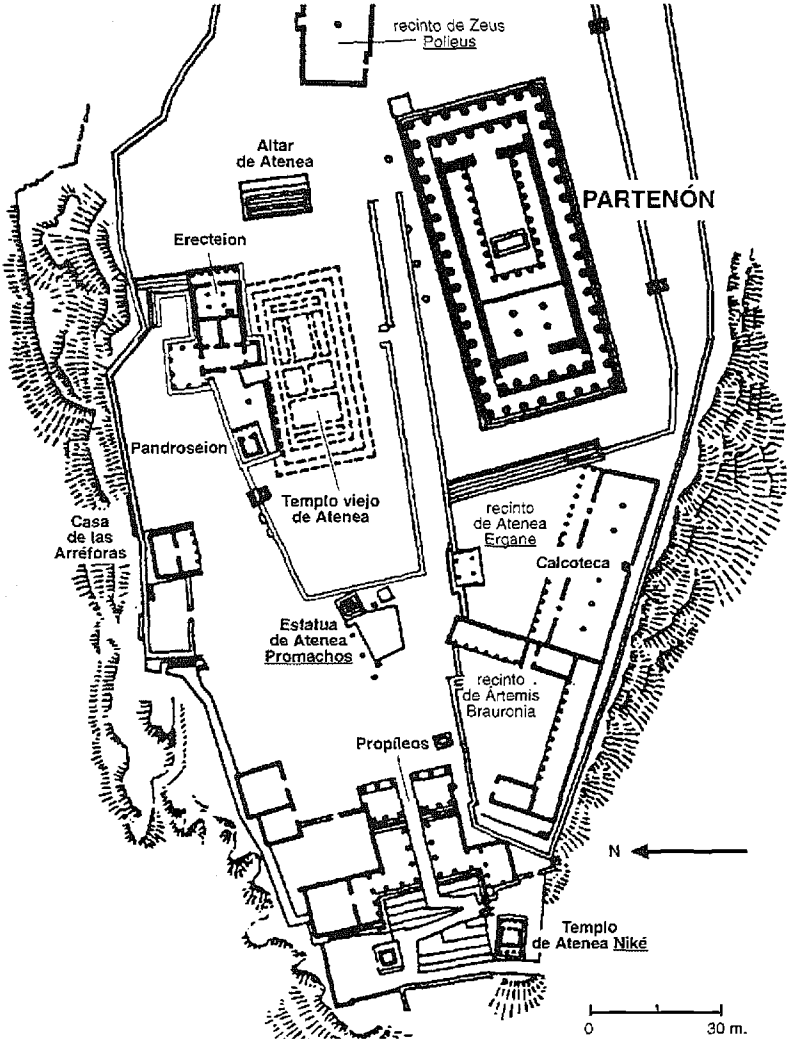
pos devastados, las viviendas de los hombres y de los dioses destruidas. Estos últimos habían sido fieles, pero de una forma que ayudaba a comprender que el destino es siempre incierto y que no hay ningún bien que no se vea compensado por un mal: una vieja y sabia lección, que adquiría un impulso de actualidad en virtud de las circunstancias. Los atenienses podían sentirse exaltados a volver a reconocerse como hombres libres en una tierra libre: pero esa exaltación estaba presidida por la austeridad. Llegado a la mayoría de edad cuando la democracia daba sus primeros pasos, combatiente en las dos Guerras Médicas, Esquilo es de aquellas personas para quienes la *polis* ha de ser defendida, en el exterior, con las armas, en el interior, mediante la ley: en uno y otro caso, tendrá a los dioses con él. El poeta debía pensar en los acontecimientos de 490 y de 480, en esos versos del comienzo de los *Siete contra Tebas:* «Todos debéis, en el momento presente, ...dirigiros en socorro de la *polis* y de los altares de los dioses de este país..., en socorro de vuestros hijos y de la madre Tierra, ... que os ha criado como fieles ciudadanos para empuñar el escudo en este aprieto... ¡Valor! No temáis al tropel de los invasores: los dioses nos ayudarán.» Y, antes que evitar la maldición a la que le arrojará el combate contra su hermano, Eteocles opta por cumplir su deber de hoplita; sucumbirá en la lucha, pero se habrá sometido a las leyes de los *theoi polissouchoi:* el *genos* se eclipsa, por voluntad de los dioses, detrás de la *polis.* Pero Esquilo nos propone también, en las *Euménides,* su concepto de la patrona de su ciudad: evidentemente, guerrera, así como suministradora del alimento y de la fecundidad, pero sobre todo garante de la justicia, de la paz cívica, de un determinado justo medio político («ni anarquía, ni despotismo...») que debe asegurar lo *sebas* –es decir, ese «respeto sagrado» que empapa la vida social, «defensa del país y salvación de la *polis*»–, cuyo depositario será el Areópago. La Atenea de las *Euménides* es, por tanto, una divinidad poliada muy completa, si es cierto que las circunstancias han conducido al poeta a insistir en sus funciones jurídicas y políticas[641]. En cualquier caso, si los acentos patrióticos que claman al final de la tragedia (¡por boca de Atenea!) resultaban apropiados para exaltar a los espectadores, dicha exaltación no tenía nada que ver con aquella que pudieron suscitar los *Persas.* La Atenea de las *Euménides* no es la terrible *Promachos,* sino la divinidad de la piadosa sensatez política.

Ya desde ahora estaba en marcha la evolución que había de conducir a la democracia imperialista a infundir al culto de Atenea un brillo sin precedentes valiéndose del marco arquitectónico que conocemos; pero esa brillantez repercutiría, básicamente, en provecho de la virgen guerrera, y para captar este fenómeno debemos observar más de cerca la compleja figura de la divinidad y el culto que recibe.

---

[641] En el 458 los alborotos suscitados por las reformas de Efialtes aún no debían de haber amainado *(supra,* p. 131). Recordemos que el año 458/7 es también la fecha de una conjura antidemocrática (*supra,* p. 147). Los llamamientos de Atenea a la paz civil, a la concordia de *todos* los ciudadanos, indudablemente no eran inútiles.

El nombre oficial del culto de «la diosa» era Atenea *Polias,* y su templo era llamado «el templo en donde se encuentra la vieja estatua», o «templo viejo». Ese «templo viejo», que se levantaba primitivamente en el eje de la entrada de la Acrópolis, había sido destruido en el 480 y solamente sería reemplazado, después del 421, por el Erecteion. Sabemos



La Acrópolis de Atenas

«caído del cielo», representaba a la diosa probablemente sentada, coronada con una tiara de oro, engalanada con joyas y adornos de oro, sosteniendo una pátera en la mano y revestida con el *peplos* bordado que se le renovaba con ocasión de las Panateas. La confección *del peplos* la iniciaban siempre las pequeñas *Arreforas,* cuyo nombre, según vimos, estaba vinculado al ritual de fertilidad y de fecundidad[642]. Esta diosa era la patrona de las actividades rurales, domésticas y artesanales, una de esas divinidades cuyas funciones hemos esbozado anteriormente. Es a esta *Polias* a la que sirve la sacerdotisa de Atenea, a la que se consagra el gran altar de Atenea; en suma, a la que se destina el culto.

¿Y qué decir de la *Parthenos guerrera,* cuya figura es tanto más conocida? Esta denominación jamás aparece como un título cultual, de la misma manera que el edificio que contenía la estatua colosal de Fidias y que nosotros llamamos el «Partenón» tampoco tuvo nunca ese nombre en los documentos públicos. Y, sobre todo, nada prueba que la estatua de Fidias fuera una estatua de culto, ni el Partenón un lugar de culto. Todavía más: el friso del Partenón, que representa la procesión de la Panateneas, culmina con la ofrenda del *peplos,* del que sabemos que era ofrecido a la «vieja estatua» de Atenea *Polias* en el «templo viejo»; el Partenón ofrece, pues, la representación de un ritual cuyo escenario no era ese mismo edificio. Eso establece, desde luego, una relación entre el Partenón y el culto de Atenea *Polias,* que no se celebraba allí; a lo que debemos añadir que la cámara occidental del Partenón albergaba el tesoro de Atenea *Polias.* Todo eso hace pensar que la virgen guerrera, cuya estatua fidiana se alzaba en la cámara oriental del Partenón y cuya figura y funciones diferían tan profundamente de las de la *Polias* del «templo viejo», había acabado por confundirse con esta última, y hasta tal punto que ya no se tenía necesidad de dedicarle un ritual propio. Semejante identificación no es nada anormal, puesto que las funciones madre nutricia y de protectora armada eran complementarias, según vimos. Pero es evidente que debemos suponer, en origen, la existencia de un culto de la diosa guerrera, para el que tal vez fue consagrado el templo «de cien pies» *(Hecatompedon)* edificado bajo la tiranía y que debía ser reemplazado por el Partenón[643]. En cuanto a este último y a la estatua de la *Parthenos,* si no tenían nada que ver con el ritual, entonces sólo cabe interpretarlos como ofrendas a la divinidad, asunto del que volveremos a ocuparnos.

Ahora bien, esas ofrendas plantean a su vez el problema de la idea que los atenienses se hacían de «la diosa», y ese problema es un problema de mentalidad política. Pues aunque el culto seguía tributándose a la *Polias* pacífica del «templo viejo», parece que, en la conciencia pública, cada vez se hacía más intensamente hincapié en la *Parthenos* guerrera. Los primeros indicios de este fenómeno remontan al siglo VI: es la *Promachos* la

---

[642] *Supra,* nota 620.

[643] El Hecatompedon de los Pisistrátidas estaba ya destinado a ser reemplazado desde el año 490, pero la invasión de Jerjes había interrumpido esos trabajos.

Atenea que decora las ánforas «panatenaicas», que contenían el aceite sagrado ofrecido a los vencedores de los juegos de las Grandes Panateneas; es a la *Promachos,* seguramente, a la que los tiranos consagran su Hecatompedon; es todavía en época de los Pisistrátidas cuando la cabeza con casco de Atenea se convierte en el símbolo monetario de Atenas, etc. Es probable que los tiranos hubieran tenido razones políticas para cultivar ese aspecto de la diosa: la democracia parece haberles pisado los talones, en especial después de las Guerras Médicas.

Sin duda se pensó, al iniciarse el retroceso de los persas, en restaurar los santos lugares de la Acrópolis; pero fue solamente después de mediados de siglo cuando se acometió el proyecto que debía transformar a la Acrópolis en ese monumento que conocemos, y fue entonces cuando brotó la idea de hacer del culto de Atenea la expresión del prestigio de Atenas. Sin embargo, es digno de destacar que la ejecución de ese programa no comenzó por el auténtico lugar de culto (el Erecteion, destinado a reemplazar al «templo viejo», sólo fue comenzado en el 421), sino por lo que atañía a la *Parthenos* guerrera: la gran Promachos de bronce[644], hecha por Fidias, que acogía a los visitantes de la Acrópolis, el propio Partenón, y la entrada monumental de los Propíleos. Se trataba, manifiestamente, de exaltar ante todo el aspecto de la diosa que mejor simbolizaba el nuevo poderío de Atenas.

No conservamos ningún texto contemporáneo que nos informe sobre este aspecto. Pero un siglo más tarde, un pasaje de Demóstenes ilustra el significado de esta obra periclea: «Nuestro pueblo nunca ha estado apegado a la adquisición del dinero, sino... a la de la gloria *(doxa).* La mejor prueba de ello es que el dinero, aunque en algunos momentos poseía más que todos los griegos, lo gastó por completo en pos del prestigio *(philotimía)*... Por eso todavía lo conserva hoy en forma de bienes imperecederos; el recuerdo de sus grandes hazañas y la belleza de las consagraciones *(anathemata)* que las conmemoran: esos Propíleos, el Partenón[645], los pórticos... Nuestros antepasados no han consagrado esto (valiéndose de detestables prácticas fiscales)...; ha sido triunfando sobre los enemigos y... asegurando la concordia dentro de la ciudad como han dejado en herencia una gloria inmortal»[646]. Texto importante, porque muestra, por una parte, que los atenienses consideraban el Partenón no como un lugar de culto, sino como una *ofrenda* consagrada dentro de un lugar de culto; por otra parte, que las obras públicas de Pericles pasaban por haber sido concebidas como expresión y conmemoración de la gloria, del prestigio, del poderío de la ciudad: la diosa armada del Partenón se había convertido en la personificación de las virtudes de su pueblo, y la «piedad» que aquél le tributaba parece haber sido bastante diferente de la piedad ritualista arcaica que rodeaba a la «vieja estatua» del «templo viejo». Las

---

[644] Cuya erección es anterior, por lo demás, al comienzo de las grandes obras públicas.

[645] Primer ejemplo conocido de la utilización de este término.

[646] Demóst., *c. Androción,* 76 s.; *cf.* también 13; Plut., *Per.,* 12, presenta asimismo una justificación de las grandes obras públicas basadas en el prestigio.

ideas que inspiraban la piedad patriótica de la ciudad imperialista estaban expresadas en la decoración esculpida del Partenón, que desarrollaba antiguos mitos atenienses[647], así como algunos mitos griegos que simbolizaban la lucha de la inteligencia contra la fuerza bruta, de la sensatez contra el orgullo, de Europa contra Asia[648], y la realidad cívica contemporánea en el friso de las Panateneas, que asocia a la comunidad ateniense en los triunfos de sus dioses y de sus legendarios antepasados. Respecto a la estatua *chryselephantina* de la *Parthenos,* constituía también una representación idealizada de la divinidad Guerrera, en la serenidad posterior a la batalla, ofreciendo una Victoria a su pueblo sobre su mano derecha extendida. El Partenón, monumento de la ambigüedad, ¿no estaba invitando al pueblo ateniense a dar culto a su propia gloria, es decir, a sí mismo? Hay que evocar, a la postre, estas palabras de Pericles a los atenienses, cuando afirma que en la guerra el éxito acompaña a quienes disponen «de buen juicio y de recursos financieros» (Tucíd., II, 13, 2): el Partenón, refugio de la diosa sensata y de su tesoro[649], estaba allí para recordárselas a diario.

Si volvemos ahora al culto de Atenea *Polias,* descubriremos asimismo ciertos indicios de la evolución política de Atenas. Examinemos la «fiesta nacional» del pueblo ateniense: las Panateneas. La tradición que pretende que esta *heorté* en sus comienzos se llamaría simplemente *Athenaia* (Ateneas) sugiere que la fiesta original agruparía tan sólo, alrededor de la *Polias,* a los habitantes de Atenas. No es posible saber en qué época se unieron a su celebración los ciudadanos de todo el Ática, transformándola en las *Pan-athenaia.* De todos modos, fue en el 566 cuando esta fiesta adquirió, cada cuatro años, una brillantez excepcional que obligó, en lo sucesivo, a distinguir las «Grandes Panateneas» de las «Pequeñas». No vamos a describir los ritos preliminares, ni siquiera la gran procesión *(pompé)* que ilustran los frisos del Partenón y que, después de reunir a las delegaciones de todos los demos del Ática, a la salida del sol, el 28 de Hecatombeo[650], arrancaba del Dipilón para subir a la Acrópolis; lo que nos interesa aquí son determinados aspectos del ritual con los que se remataba la *pompé,* y más particularmente los *dos* sacrificios ofrecidos a Atenea *Polias,* que están descritos en una inscripción del siglo IV. El hecho de que una misma divinidad recibiese, el mismo día, dos sacrificios sucesivos es por sí solo extraordinario: quizá el diferente carácter de estos dos sacrificios podría servir de explicación. La diferencia estriba, por un lado, en el número de víctimas; por el otro, y éste es un detalle sustancial, en las modalidades de distribución de la carne.

---

[647] Los frontones: nacimiento de Atenea, disputa entre Atenea y Poseidón.

[648] Las metopas: Dioses contra Gigantes; Lapitas contra Centauros; Griegos contra Amazonas; Griegos contra Troyanos.

[649] Debemos recordar que la estatua de Fidias podía ser intrínsecamente considerada como parte del tesoro, puesto que sus adornos de oro eran desmontables y utilizables (II, 13, 5), lo que contribuye a probar que no se trataba de una estatua de culto.

[650] Primer mes del año ático, que se extiende a lo largo de nuestros meses de junio-julio.

Pues bien, el primero de los dos sacrificios, el más modesto, incluía un reparto jerarquizado de los pedazos de las víctimas: los magistrados venían en cabeza, a saber, los arcontes (tres pedazos para nueve), los estrategos y los taxiarcos (tres pedazos para veinte), los pritanos (cinco pedazos para cincuenta), los tesoreros de Atenea y los hieropos de las Panateneas (un pedazo para diez); luego, «según la costumbre», los participantes en la procesión, y por último «los atenienses». Esta jerarquización, que sitúa a las *archai* por delante de los ciudadanos y, dentro de ellas, a los arcontes por delante de los estrategos, sigue siendo arcaica. Además, si el friso norte del Partenón representa la preparación de ese sacrificio, y si el número de víctimas que están allí representadas (cuatro vacas y cuatro ovejas) es el número real, esa cifra podría corresponder a las cuatro tribus preclisteniana y delatar, en este primer sacrificio, una pervivencia de la ciudad aristocrática[651].

El segundo sacrificio es la gran *hekatombe*[652]. Pues bien, la carne de la hecatombe es distribuida, de forma indistinta, «al pueblo ateniense» –de hecho a cada demo, en proporción a su densidad cívica. Se trata de una distribución, y por consiguiente de un sacrificio de carácter democrático. Eso no significa que la hecatombe sea posclisteniana: ciertamente, es más antigua. No debemos olvidar que la hecatombe fue la operación que dio su nombre al mes de *Hekatombaion,* ni que el movimiento democrático es, en Atenas, anterior a Clístenes. Lo que sí es verdad es que la hecatombe coloca a los ciudadanos en un nivel de estricta igualdad.

Estos dos sacrificios representan, probablemente, dos momentos en la evolución de la *polis.* Faltaría saber si, aunque ambos se dedican a Atenea *Polias,* no corresponden a las dos figuras de la diosa, a la *Polias* del «templo viejo» en el primer caso, y, en el segundo, a la virgen guerrera del Partenón. Sin embargo, cada uno de ellos estaba precedido de un sacrificio preliminar, consagrado, en la primera ceremonia, a Atenea *Hygieia* (la Salud), en la segunda a Atenea *Niké* (la Victoria). Estas dos abstracciones no pueden tener un carácter primitivo, sino que la primera evoca a la Madre del «templo viejo», mientras que la segunda, que recibía la mejor vaca de la hecatombe, nos evoca a la *Parthenos* «que trae la victoria» de Fidias –y hace pensar que la hecatombe en su totalidad iba destinada más concretamente, sin necesidad de decirlo, a la diosa guerrera. Cabe preguntarse si la hecatombe no procedería de un culto independiente tributado a la *Promachos,* cuya existencia se ha sospechado, pero que en el siglo V ya habría dejado de existir.

---

[651] Hay que señalar también algunos otros aspectos aristocráticos del culto de Atenea *Polias:* las pequeñas *Arreforias* tenían que ser «de buena familia»; la familia aristocrática de los Praxiergidas suministraba hereditariamente los sacerdotes encargados de los ritos purificatorios de las *Plynteria.* En cuanto a la propia sacerdotisa, sólo podía pertenecer al *genos,* aristocráctico entre todos, de los Eteobutadas.

[652] El término supone cien víctimas, pero el decreto en cuestión pone de manifiesto que el número real de animales estaba subordinado, durante el siglo IV al menos, a la suma que la ciudad podía destinar a su adquisición: en la época en que los atenienses exigían a cada ciudad aliada la entrega de una vaca para las Grandes Panateneas, la hecatombe debía sobrepasar las cien víctimas.

Repitamos que no sabemos ni cuándo ni cómo las dos Atenas de la Acrópolis, la Madre pacífica de los trabajos y los días y la virgen guerrera y victoriosa, llegaron a confundirse dentro del culto tributado a la primera. Pero el aspecto más interesante del fenómeno es que en el siglo V será esta segunda Atenea la que aparece más viva en la conciencia de los atenienses, la que mejor encarna la comunidad imperialista y democrática, hasta el punto de que el arreglo efectuado en la Acrópolis se organizó girando en torno a su figura no «oficial». Conclusión históricamente comprensible: la *Polias* y su vieja estatua de madera ya no servían para alimentar las aspiraciones de una Atenas renovada gracias a las Guerras Médicas y a la hegemonía marítima; el «templo viejo» y su *xoanon* arcaico siguen siendo el hogar de culto, el centro de los rituales, pero el *demos* que asciende por la vía sagrada mira principalmente hacia la *Promachos* y hacia el Partenón, estuche que contiene a la *Parthenos* y a su tesoro. Todo se confunde, en suma, en las Panateneas, las formas de pensar de la antigua Ática aristocrática, rural y tradicionalista, y las del Ática nueva, democrática y talasocrática[653]: las Panateneas son verdaderamente la fiesta de *todos* los atenienses, nobles y plebeyos, campesinos y marineros, y todos ellos pueden encontrar en ella lo que les gusta. Atenea –la noble Atenea– y Atenas se confunden en esta solemnidad, al igual que en la decoración del Partenón: la exaltación de una es la exaltación de la otra, y la brillantez del culto dado a la patrona sostiene y alimenta la gloria *(doxa, philotimía)* de su pueblo.

No se conoce ningún culto cívico en el que la identificación entre una divinidad poliada y su comunidad haya sido llevada *conscientemente* tan lejos, pero sin duda este es un problema de gradaciones y de circunstancias. Algunos fenómenos análogos, de los que no tenemos constancia, pudieron producirse en otros lugares. Pero, al menos, el ejemplo ateniense habrá ofrecido la ventaja de explicitar, de la manera más concreta posible, la naturaleza de la religión cívica griega.

---

[653] Debemos recordar que es con ocasión de las Grandes Panateneas cuando las ciudades aliadas son invitadas a enviar delegaciones a Atenas para enterarse del importe de su *phoros* en los cuatro años siguientes.

CAPÍTULO III

CÍRCULOS SOCIORRELIGIOSOS DISTINTOS A LA CIUDAD

La religión cívica nos ha permitido captar los aspectos más patentes de las realidades religiosas griegas y, en algunas de sus manifestaciones, los más característicos del siglo V. Pero el ciudadano se inserta también en otros ámbitos sociológicos distintos a la *polis*, y que son todos ellos círculos religiosos. Algunos se sitúan en la antesala de la ciudad, de la que son, en cierto modo, subdivisiones. Otros desbordan el marco cívico: hay una sociedad helénica, cuyo hogar se encuentra en los santuarios panhelénicos. Tales círculos son los que vamos a examinar en este capítulo. Y después de eso, solamente faltará que no olvidemos que el hombre existe también por sí mismo, con independencia de cualquier marco social.

I.—EN LA ANTESALA DE LA CIUDAD: FAMILIA, FRATRÍA, ETC. [654]

La célula primaria de la vida del hombre griego es su familia y su casa, que configuran un ámbito sagrado. Sería más exacto decir que la casa, en época clásica, es la heredera de un ámbito con una sacralidad muy acentuada, pues las creencias y los ritos domésticos representan ya, en buena medida, simples supervivencias, cuya comprensión había dejado de ser muy clara. La casa posee sus dioses protectores, entre los que está Zeus. Ya hemos señalado que el concepto de Zeus, divinidad poco importante en el terreno cívico, se situaba principalmente en el umbral, al otro lado y por encima de la religión cívica. Vamos a fijar ahora nuestra atención en el primero de estos puntos de vista. La casa estaba protegida frente al mundo exterior por un Zeus llamado *Herkeios*. Este *herkos* (seto, empa-

---

[654] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 583, véase: W. S. Ferguson, «The Attic orgeones», *Harv. Theol. Rev.*, XXXVII, 1944, pp. 61 ss.; íd., Orgeonika, *Hesp.*, Suppl. VIII, 1949, pp 130 ss.; M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, París, 1955; L. Gernet, «Frairies antiques», *R.E.G.*, XLI, 1928, pp. 313 ss. (=*Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968, pp. 21 ss.); J. D. Mikalson, *Athenian popular religion*, Chapel Hill-Londres, 1983; J. N. Bremmer, «Greek maenadism reconsidered», *Ztschr. f. Pap. u. Epigr.*, LV, 1984, pp. 267 ss.

empalizada, cercado), detrás del que se encerraban, al caer la noche, para protegerse de los animales y de las fuerzas maléficas que pueblan todos los folklores, era el recuerdo de una vida rural poco civilizada: recuerdo, puesto que Zeus Herkeios era también venerado en las casas urbanas. Este Zeus era un padre primordial y su culto constituía, en Atenas, una de las pruebas para pertenecer a la ciudadanía *(cf.* Aristóteles, *Ath. Pol.*, 55, 3); no poder presentar su altar habría equivalido a reconocer que no se contaba con una casa familiar en el Ática. Por tanto, aquel culto establecía un lazo entre la vida privada y la vida cívica. En el interior de la casa reinaba un Zeus llamado *Ktesios,* dios de los *ktemata,* de los bienes materiales y de la prosperidad doméstica. No era, en sus orígenes, sino una serpiente de la familia. El culto a la serpiente doméstica se hallaba muy extendido: ha sido considerado por algunos como un aspecto del culto a los muertos, hipótesis que sigue siendo discutida. Su nombre de *Ktesios,* y el hecho de que se le ofrezca una *pancarpia* de frutas, granos, aceite y vino, descubren en su figura los rasgos de un condescendiente guardián de la cámara[655]. La serpiente doméstica era adorada en el mundo egeo antes de la llegada de los griegos y su asimilación al dios paterno supremo de los helenos remonta hasta el II milenio: el Erecteo-serpiente de la Acrópolis procede, ciertamente, de la serpiente doméstica del palacio real micénico. También en forma de serpientes y en calidad de protectores domésticos aparecen algunas veces (sobre todo en Esparta) los Dióscuros (« hijos de Zeus »), Castor y Polideuces; entre sus numerosas representaciones no antropomórficas cabe señalar los *dokana,* dos vigas hincadas en tierra y unidas por un travesaño (¿a relacionar con la solidez del armazón de la casa?). Divinidad apotropaica, Apolo apartaba asimismo el mal de la casa. Esta función se entrecruza con ciertas supersticiones primitivas, pues el Apolo *Agyieus* («de la calle») no es más que un betilo mágico plantado al lado de la puerta: dicha práctica tal vez tiene su origen en Asia Menor, en donde se halla bien documentada. Quizá el Apolo *Patroos* («ancestral»), cuyo culto debía poder justificar todo ateniense al mismo tiempo que el de Zeus *Herkeios,* no era otra cosa que ese *Agyieus*-pilar. Tales ejemplos no agotan la lista de elementos protectores con que se envolvía la casa. Pero el verdadero centro de la sacralidad doméstica era el hogar *(hestia),* aunque las primitivas razones apenas podían ser ya apreciables en el siglo V. Además de los simples gestos rituales que se realizaban junto al mismo (en el momento de las comidas, especialmente), el hogar constituía el lugar de los rituales más característicos. Cuando ha nacido un niño, alrededor de la *hestia* se desarrollan los ritos impuestos por la costumbre, el principal de los cuales, que posee un oscuro significado, consistía en llevar corriendo al recién nacido dando vueltas al hogar *(amphidromia),* seguido de los parientes y amigos que

[655] Benevolencia que se expresa también en el sobrenombre de *Meilichios.* Toda la familia léxica a la que pertenece este término implica la idea de dulzura: *ta meilia* son las cosas dulces, las que sirven para endulzar, las ofrendas propiciatorias. Se podría traducir *Meilichios* por «propicio».

estaban presentes –rito mágico en el que no intervenía ninguna divinidad concreta. La *hestia* es el lugar de acogida, tanto para la joven esposa en la casa de su marido, como para el esclavo recién adquirido y, naturalmente, para los huéspedes. La solicitud de hospitalidad es una súplica, y el huésped que viene a sentarse al lado de (en el) hogar de aquel cuya acogida y protección solicita participa de la sacralidad del hogar. El documento más antiguo es en este caso válido para toda la historia griega: se trata del relato de la llegada de Ulises al hogar de Alcínoo (Od., VII, 153 ss.), del que Tucídides nos suministra un paralelo con la narración de la llegada de Temístocles al hogar de Admeto (I, 136-137). No obstante, era normal que la hospitalidad recibiese una interpretación de teología moral: ya en la *Odisea,* el huésped es conducido y protegido por Zeus –por ese Zeus garante de la ley moral que más adelante volvemos a encontrar y que aparece aquí en cuanto Zeus *Xenios* (protector de los extranjeros) o *Hikesios* (protector de los suplicantes). Pero la sacralidad de la *hestia* es anterior a esta garantía divina[656].

Al salir de su casa, el hombre griego sigue formando aún parte de otros círculos sociorreligiosos, que no en todas las regiones son iguales. El antiguo *genos,* o «gran familia», que había quedado más o menos dislocada a causa de la evolución política, ya casi no subsiste más que como un marco cultual: una inscripción ática nos permite conocer el calendario de sacrificios, muy sobrecargado, de los *Salaminioi*[657]. Pero también parece que muchos cultos de *gene* aristocráticos se habían transformado en cultos cívicos –aquellos cultos cuyo sacerdocios continúan siendo hereditarios.

Si es difícil que el *genos* pueda seguir funcionando como un marco subalterno de la *polis* (por lo menos, en el Ática), no sucede lo mismo con ese reagrupamiento, de orígenes oscuros, que es la *phratría,* también llamada *patra* en determinadas ciudades[658]. La fratría participa a la vez de lo civil y de lo religioso, como antaño nuestras parroquias. En Atenas, el derecho de ciudad estaba subordinado a la pertenencia a una fratría, en la que los niños y las mujeres casadas debían ser admitidos: desde ese punto de vista, la fratría mantenía su papel de engranaje de la *polis.* Pero, por constituir un círculo gentilicio y, hasta cierto punto, local, la reforma clisteniana le había despojado de sus funciones en provecho de los *demos*, de tal modo que, si dejamos aparte el hecho de que cuidaba del estado civil, la fratría ya no era, en el Ática, más que un círculo de culto. La decadencia política de las fratrías áticas originó, sin duda, un adormecimiento de sus actividades cultuales; pero en Delfos, la fratría de los Labiadas muestra una rica actividad ritual al mismo tiempo que una organización insti-

---

[656] Sobre la hestia cívica, *cf. supra,* p. 66.

[657] Que no era, quizá, un auténtico *genos,* sino la reagrupación de las familias salaminias dispersas entre la isla y el continente.

[658] *Phratría* subraya la idea de «fraternidad», *patra* la idea de ascendencia paterna común. Lo mismo sucede con los nombres de los miembros de estos grupos: *phatores,* o *homopatores.*

tucional interna. En todo el mundo jonio las fratrías celebraban las *Apaturias,* fiesta de «quienes descienden del mismo padre», y esta fiesta había quedado vinculada a Apolo *Patroos,* padre mítico de Ión, epónimo legendario de los jonios. Pero las fratrías atenienses también tributaban culto a Zeus *Phratrios* y a Atenea *Phratria:* puede haber ocurrido que esta pareja sea bastante artificial, limitándose a adaptar a las fratrías, para someterlas mejor a la ciudad, la pareja de Zeus *Polieus* y de Atenea *Polias.* En diversas ciudades, es Poseidón quien desempeña el papel de dios *phratrios* (en Esparta es llamado *genesios;* otros epítetos llegan incluso a hacer de él un dios «genealógico»).

Como toda comunidad, los *demos* áticos poseen sus propios cultos y, en múltiples casos, esos cultos debían de ser los herederos de los cultos de las fratrías. Así sucedía, probablemente, en aquellos demos que continuaron llevando nombres gentilicios (Etálidas, Eupíridas, Cecrópidas, Filaidas, Titácidas, etc.); asimismo, los demos que procedían de antiguas comunidades independientes (Tetrápolis de Maratón, Eleusis, etc.) conservaban sus antiguos cultos. Pero sobre todo los demos rurales (la mayoría) eran escenario y zonas de conservación de innumerables rituales agrarios, como lo eran las comarcas rústicas de toda Grecia, y estos rituales, acompañados a menudo de festejos tales como los que caracterizaban a las Dionisiacas rurales (y que en su origen nada debían, seguramente, a Dioniso), representarían para muchos campesinos lo esencial de la «religión».

Las «tribus» *(phylai)* eran también ámbitos de culto. Si los antiguos *phylobasileis* subsisten en la Atenas democrática, es sólo en su papel de poseedores de algunos sacerdocios: las cuatro viejas *phylai* únicamente habían sido respetadas por Clístenes en la medida en que era imposible suprimir sus cultos; y ya hemos visto que en el primer sacrificio de las Palateneas derivaba, tal vez, de la Atenas de las cuatro «tribus». Pero las diez «tribus» clistenianas tributaban también culto a sus héroes epónimos, y algunos de ellos eran originalmente cultos gentilicios. Fenómenos análogos se aprecian asimismo en otras ciudades, en las que nuevas divisiones del cuerpo cívico acabaron superponiéndose a los antiguos marcos sociales: los antiguos marcos se conservan para el culto, pero los nuevos cuentan asimismo con su *hiera.*

Los cultos de un círculo sociológico dado sólo permanecen vivos si ese círculo cuenta con vida propia. Ahora bien, en el Ática posclisteniana, único país en el que estos aspectos ofrecen algo de claridad, lo que se halla vivo es la casa familiar, el demo y la propia *polis,* es decir, la célula fundamental de la vida del individuo y los dos ámbitos en los que se mueve su vida de ciudadano. Fuera de ello, no hay más que venerables pervivencias o creaciones artificiales poco susceptibles de hacer brotar una conciencia religiosa que hiciese mella en las realidades de la existencia.

Lo que hemos dicho hasta ahora concierne a los ciudadanos, pero la sociedad real incluía también a los no ciudadanos, extranjeros y esclavos, que no podían prescindir del marco religioso. Estas personas se reagrupaban de forma natural alrededor de las divinidades de su patria, que podían ser divinidades «bárbaras». Llegaba a ocurrir, además, que la

seducción ejercida por esas divinidades sobre los ciudadanos condujo a la ciudad a adoptarlas[659]. Ahora bien, sus sectadores se agrupaban en cofradías, llamados *thiasos* o asociaciones de *orgeones*[660]. Estas cofradías derivan del movimiento dionisiaco arcaico, es decir, de un movimiento exterior y contrario a la religión cívica. A pesar del Eurípides de las *Bacantes,* los thiasos ya no tenían, en el siglo V (¿o sólo excepcionalmente?), ese carácter violento y no social que describe el poeta. En el curso del siglo VI, la absorción del dionisismo por la religión cívica había conducido a la integración de sus seguidores (y de sus seguidoras) en la sociedad. Thiasos y orgeones se transformaron entonces en asociaciones de culto más o menos marginales, y comprobamos que esas denominaciones habían sido asimismo aplicadas a los adoradores de otras religiones exteriores a los panteones cívicos. Pero también comprobamos, en el Ática, que esas cofradías habían proporcionado un nuevo engranaje a la *politeia,* el que permitía introducir en la ciudad a aquellas personas a las que no les correspondía por derecho de nacimiento, pues una ley de siglo VI obligaba a las fratrías a admitir a los orgeones al igual que a los miembros de la *gene.* Es decir, que la cofradía de culto hacía las veces de *genos* para los ciudadanos que no lo tenían.

II.–POR ENCIMA DE LA CIUDAD: CULTOS REGIONALES Y PANHELÉNICOS[661]

«Tener los mismos dioses», ésa era una de las bases de la comunidad helénica. Pero si los dioses eran, en buena medida, comunes a todos[662], los cultos cívicos encerraban un exclusivismo que traduce bien el deseo de independencia de las ciudades. Sin embargo, determinados cultos y sus santuarios constituían el foco de otros reagrupamientos que desbordaban la *polis.*

Estos fenómenos no son característicos del siglo V: pertenecen más bien a la época arcaica, pero continúan existiendo. Tenemos, en principio,

---

[659] *Infra,* p. 551.

[660] El término ha de ser puesto en relación con *orgía,* que designa los cultos que celebraban misterios: *infra,* p. 519.

[661] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 583 (que dedican poca atención a las grandes *panegyrias),* véase en general: M. Delcourt, *Les grandes sanctuaires de la Grèce,* París, 1947; Ch. Delvoye y G. Roux, *La civilisation grecque de l'Antiquité à nos jours,* I, 1967, pp. 225 ss.

Sobre el Panionion: G. Kleiner, P. Hommel, W. Müller-Wiener, *Panionion und Melie,* Berlín, 1967.

Sobre Delfos: P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle,* París, 1950; J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique,* París, 1954; M. Delcourt, *L'oracle de Delphes,* París, 1955; H. W. Parke y D. H. Wormell, *The Delphic oracle,* 2 vol., Oxford, 1956.

Sobre Olimpia: E. N. Gardiner, *Olympia. Its history and remains,* Oxford, 1925; E. Curtius, *Olympia,* Berlín, 1935; L. Deubner, *Kult und Spiel im alten Olympia,* Leipzig, 1936. Las excavaciones de Olimpia se han reanudado a partir de 1935 *(cf. Berichte über die Ausgrabungen in Olympia,* 8 vol., Berlín, 1937-1967, y *Olympische Forschungen,* her. von E. Kunze, 6 vol. publicados, Berlín, 1944 ss.); todo ello se recoge en el libro de vulgarización de L. Drees, *Olympia,* Stuttgart, 1967; trad. inglesa, Londres, 1968.

[662] No cabe decir lo mismo de los *héroes,* que eran locales.

cultos que reúnen a ciudades o a pueblos vecinos: es esta idea de vecindad la que recoge el término *amphiktyonía,* agrupación de «quienes están instalados alrededor de» un santuario (agrupación regional, por consiguiente) y celebran allí sus «reuniones» *(panegyrias).* Lleven o no esa denominación, las anfictionías son numerosas y revelan la conciencia que habían adquirido algunas ciudades de pertenecer a un círculo geográfico lo bastante homogéneo como para imponer algunas reglas de vida común. Que esta conciencia se expresara mediante un culto común representa un fenómeno de la misma naturaleza que el que reune a los ciudadanos en torno a una divinidad poliada. Entre estos santuarios regionales, o anfictiónicos, cabe mencionar el de Poseidón en Onquesto, que juntaba a los beocios; el de Apolo en Delos, que reagrupaba a los jonios de las Cícladas; el de Poseidón en el cabo Micala, en donde se celebraban las *Panionia* de los jonios de Asia; el de Apolo Triopio, vecino a Cnido, que era venerado por los dorios de Asia, etc. La más ilustre de todas las anfictionías era el resultado de la fusión de dos agrupaciones anteriores: de aquella cuyo centro estaba en el santuario de Demeter, en Antela (Termópilas) y de aquella que se había formado en torno al Apolo de Delfos nació la anfictionía pileo-délfica, que reunía a los *ethne* de Grecia central y septentrional, y la función regional del Apolo pítico debe distinguirse de su función panhelénica.

Estos santuarios regionales estaban sujetos a una serie de vicisitudes políticas. En el momento de la revuelta de Jonia los sublevados trataron de convertir el *Panionion* en el centro de una federación política; pero el fracaso de la revuelta cortó de raíz aquel intento, tímido, por lo demás, y el posterior desarrollo ateniense contribuyó a echar de nuevo a las *Panionia* a la sombra. Del mismo modo, la fundación de la Confederación de Delos sólo dio al santuario de Apolo un plus de importancia durante todo el tiempo que los atenienses mantuvieron en la isla el tesoro federal y su aparato administrativo. En cuanto a la anfictionía délfica, conocemos de sobra de cuántas intrigas políticas fue escenario desde el siglo VII al II.

Cómo algunos santuarios llegaron a adquirir una proyección panhelénica constituye un problema integrado por un conjunto de fenómenos oscuros; además, los pocos grandes santuarios verdaderamente panhelénicos estaban ya a punto, en el siglo V, de hacer fructificar unas herencias que no siempre sabemos cómo se habían constituido. De entre tales legados, si hay uno que, en el terreno del pensamiento religioso, esté todavía vivo en el siglo V (e incluso más tarde), es desde luego el de Delfos, y se lo debe al oráculo –aquel oráculo sobre cuya naturaleza y funcionamiento tanto se ha escrito sin llegar a conclusiones muy seguras. Es cierto, sin embargo, que a través de la Pitia, órgano de Apolo (considerado a su vez como órgano de Zeus), Delfos se habían convertido en el fondo de una «sapiencia» cultual, moral y política, sapiencia que no había sido inventada, sino más bien intensamente reflejada por todo el mundo griego. Como foco de pensamiento, Delfos ha iniciado ya su decadencia en el siglo V, no tanto a causa del vacilante comportamiento del oráculo duran-

te la invasión de Jerjes[663] sino porque su tiempo, que fue el de la formación de la mentalidad griega arcaica, ya había pasado. Sin embargo, como esa mentalidad seguía siendo la de múltiples grupos dentro de Grecia y como el prestigio de Apolo se mantenía muy alto, el oráculo continúa siendo asiduamente consultado, tanto por los particulares como por las ciudades: todo lo que hay de tradicionalista y de conservador en la religión y en la moral griegas encuentra confirmación en Delfos. Es inútil buscar ese mismo factor de atracción en Olimpia, centro de oscuros rituales prehistóricos. Pero en ese caso –como en Delfos y también en otros santuarios– debemos valorar la importancia de los juegos, sin cuya brillantez la veneración al dios habría tenido, evidentemente, menos fuerza.

Acerca de los «juegos» (término bastente impropio para traducir el griego *agon)* cabe poner en duda si los concursantes, los jueces y los espectadores todavía apreciaban su carácter originalmente ritual, o si el puro afán de la competición (atlética o «música») y el gusto por el gran espectáculo no era ya el elemento sustancial en el siglo V. Desde luego, las formas rituales eran aún respetadas; asimismo, las odas compuestas por un Baquílides o un Píndaro en honor de los vencedores (los *epinicios)* siguen siendo para nosotros un relevante testimonio sobre las ideas religiosas de la época; y sabemos que el respeto por las leyes sagradas era todavía lo bastante fuerte como para que, en plena invasión de Jerjes, se observase la tregua proclamada durante las Olimpiadas *(ekecheiría)*[664]. Pero las *panegyrias* panhelénicas, única ocasión en que se reunían representantes del mundo griego entero, ofrecían al mismo tiempo la oportunidad a cada ciudad de afirmar su excelencia, puesto que los concursantes lo hacían en el nombre de su *polis* y la gloria de los vencedores recaía sobre sus ciudades, que les concedían honores especiales. A decir verdad, la sociedad helénica cuya solidaridad quedaba de manifiesto en los grandes juegos seguía siendo, en el siglo V, un reflejo de la vieja sociedad aristocrática, como lo expresaba el tono tan «a la Grecia arcaica» de las odas de Píndaro, y se comprende bien que, en las ciudades democráticas como Atenas, el prestigio conseguido por haber vencido en concursos tan costosos y peligrosos como las carreras de carros[665] despertase a veces la aversión popular: ¿no se habían distinguido los grandes tiranos de Occi-

---

[663] *Supra*, p. 98.

[664] «Los persas preguntaron (a unos tránsfugas) qué estaban haciendo los griegos... Aquellos contestaron que los griegos celebraban las *Olympia* y que debían contemplar concursos gímnicos e hípicos. Les preguntaron cuál era el premio *(athlon)* para los concursantes; respondieron que era la corona de olivo ofrecida al vencedor... Cuando (Tritantecmes) oyó que el premio era una corona y no una suma de dinero... dijo ante los presentes: «¡Ay, Mardonio, contra qué clase de hombres nos has traído a combatir, que no disputan el *agon* por amor al dinero, sino por la *areté!*» (Heród., VIII, 26). La tregua era proclamada por los Eleos, en cuyo territorio se encontraba Olimpia, los cuales poseían la dirección de los juegos: también en esto la política producía, a veces, sus interferencias *(cf.* Tucíd., V, 49).

[665] La lectura del relato sobre la carrera de cuadrigas en Sófocles, *El.*, 680-763, permite imaginar que los espectadores encontraban en esta competición una serie de emociones de la misma naturaleza que aquellas que se buscan, hoy en día, en las Veinticuatro Horas de Le Mans.

dente por cultivar estos agones? No dejó de presentarse este argumento (esta queja) frente a las ambiciones de Alcibíades en el 415 (Tucíd., VI, 12, 2). Confrontación pacífica entre las ciudades, los juegos, que habían permitido siempre a los «mejores» destacar de entre los miembros de su propia comunidad, tienden paralelamente a servir las aspiraciones a la primacía de las ciudades en sí[666]. Convertidas en el escenario de luchas de prestigio, los grandes juegos (Olímpicos, Píticos, Ístmicos, Nemeos), que eran también auténticas ferias en las que se podía traficar y distraerse, atraían mucho más gentío, dinero y ofrendas de lo que hubieran podido conseguir tan sólo aquellos ritos de donde derivaban, ni la piedad que los mismos inspiraban. Como centros que acumulaban inmensas riquezas, los santuarios panhelénicos podían procurarse un marco arquitectónico y unas estatuas de culto superiores a cuanto pudieran desear la mayoría de las ciudades: el templo de Zeus en Olimpia fue construido en el segundo cuarto del siglo V y Fidias vino a trabajar allí, en la estauta del colosal dios, cuando se vio obligado a exiliarse en Atenas[667]. Todo eso contribuyó a realzar el esplendor de aquellos santos lugares y a incrementar la atracción que ya ejercían. Pero podemos preguntarnos hasta qué punto toda esta situación, que superpone elementos mundanos, políticos y estéticos a los rituales primitivos, pudo contribuir al desarrollo de un pensamiento religioso panhelénico. Seguramente, la respuesta sería negativa, excepto en la medida en que los grandes santuarios pasaron a ser el centro de las mejores obras del arte clásico y que ese arte, de esencia religiosa, facilitaba la expresión y la difusión de determinadas ideas, aun cuando fuesen enormemente independientes del culto local[668].

---

[666] Alcibíades presenta sus victorias olímpicas entre los principales méritos que apoyarían su derecho al mando de la expedición de Sicilia: por una parte, constituyen, «según la costumbre», un honor *(timé)*, una fuente de gloria *(doxa)* para su linaje; pero, por otra parte, son también útiles a su patria, pues el hecho de haber alineado simultáneamente siete carros («ningún particular había hecho algo parecido en el pasado») había conducido a «los griegos a representarse exageradamente el poderío de la ciudad..., pues esperaban que la guerra lo hubiera rebajado...» (Tucíd., VI, 16, 1-2).

[667] *Supra*, p. 248. El taller de Fidias en Olimpia ha sido recientemente descubierto; el hallazgo se autentiza gracias a una copa que lleva su nombre.

[668] *Infra*, p. 558.

CAPÍTULO IV

FUERA DE LOS MARCOS SOCIALES: CORRIENTES Y CÍRCULOS MÍSTICOS

Cultos de la ciudad y de sus subdivisiones, cultos regionales, cultos panhelénicos: cuanto hemos examinado hasta ahora correspondía a la religión pública –pues la propia casa del ciudadano se integra en el edificio de la comunidad sociorreligiosa. Pero el hombre es también hombre, y sus ideas y preocupaciones pueden no ser satisfechas por lo que les ofrece el *establishment.* Desde luego, la inquietud metafísica no es una de las cosas que está mejor repartida en el mundo, y la inmensa mayoria de los griegos del siglo V se contentaba con el ritualismo que les habían transmitido sus antepasados. Ese remanente religioso sólo tenemos alguna oportunidad de descrubirlo entre la minoría de los insatifechos –y no lo califiquemos de algo «mejor», sino de «cosa distinta». El presente capítulo nos llevará a un terreno en el que siempre ha influido el peso del secreto, el de las corrientes que llamamos «místicas»[669]. Las páginas siguientes introducirán en las ideas de algunos ingenios que se han expresado por la vía literaria.

I.–LA CORRIENTE ÓRFICO-PITAGÓRICA [670]

El siglo V no es el mejor período para abordar esa doctrina que es preferible llamar pitagorismo órfico, pues no somos capaces de distinguir

---

[669] Debemos ser conscientes de la impropiedad del término, sobre el que recae, en las lenguas modernas, todo el peso del misticismo cristiano. Por lo que aquí concierne, la noción de «misterios» *(cf infra,* p. 519) supone principalmente iniciación y secreto, pero no efusión espiritual.

[670] OBRAS DE CONSULTA.– Todas las obras de carácter general *(vid.* nota 583) contienen páginas sobre el pitagorismo órfico. Los textos «órficos» de cualquier época están reunidos en O. Kern, *Orphicorum fragmenta,* Berlín, 1922; los textos pitagóricos en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker;* I, 6.ª ed., Berlín, 1951.

La inmensa bibliografía órfica está reunida, hasta 1922, en O. Kern, *op. cit.;* de 1922 a 1950 en la actualización de M. P. Nilsson, «Early orphism and kindred religious movement», *Harv. Theol. Rev.,* XXVIII, 1935, pp. 181 ss., vuelto a publicar y completado en

claramente los elementos que la componen. Aunque el pitagorismo llegase a constituir un círculo social e incluso político en la Grecia de Occidente[671] durante la primera mitad del siglo V, lo cierto es que perdió rápidamente ese papel y que las persecuciones lo forzaron a encerrarse en el secreto y en el esoterismo: éstos son los caracteres que nos chocan cuando observamos las raras alusiones a los pitagóricos que nos ofrecen los textos contemporáneos.

Si los orígenes del pitagorismo pueden datarse y localizarse de forma aproximada por medio de la persona de su fundador, no ocurre lo mismo con el orfismo, del que el pitagorismo aparece como un desarrollo. Esta doctrina[672] y su difusión se hallan ligadas al movimiento dionisiaco arcaico, pues respondían, como aquél, a las inquietudes nacidas de la crisis social que sacudió entonces al mundo griego, y, como aquél, ofrecían una escapatoria al sombrío destino del hombre aquí en la tierra. Y es, tal vez, porque las razones que le habían dado origen desaparecen en el siglo V, porque la sociedad se había estabilizado, porque las comunidades cívicas habían acabado por integrar más o menos a sus *outsiders* y, en consecuencia, por hacerles participar en los cultos públicos –por lo que tanto el orfismo como el pitagorismo tienden asimismo a eclipsarse, sin perjuicio de regresar a la superficie, junto a otras místicas, cuando haya nuevos períodos de inestabilidad social. Los resurgimientos tardíos del pitagorismo órfico son, además, fuente de innumerables dificultades, pues los textos, que ahora sí serán abundantes (en época imperial), mezclan lo antiguo y lo moderno de una forma reacia al análisis.

Aunque tomaron en préstamo muchas ideas y representaciones a la religión común, el orfismo y el pitagorismo no pueden reducirse a esta última. En el terreno de los mitos, ese contraste radica menos en el ámbito de la cosmología y de la teogonía que en el de la antrogonía. Según la doctrina órfica, los Titanes habrían desgarrado y devorado al niño-dios Dioniso; fulminados por Zeus, de sus cenizas habría nacido el hombre, que participaría así del principio titanesco del mal y del principio diosiniaco del bien. Pese a esta parcela de Dioniso contenida en el hombre, siempre hubo un antagonismo entre el orfismo y el dionisismo porque, para los órficos, la muerte y la manducación de Dioniso constituían el «pecado original», que en el dionisismo menádico perpetuaba ritualmen-

---

Opuscula selecta, II, Lund, 1952, pp. 628 ss. Más recientemente pueden verse, entre otros: W. C. K. Gurthrie, *Orpheus and Greek religion,* 2.ª ed., Londres, 1952; L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique,* París, 1955. Sobre las relaciones entre orfismo y dionisismo, *vid.* asimismo H. Jeanmaire, *Dionysos,* París, 1951, pp. 390 ss.

Sobre Pitágoras y el pitagorismo: K. von Fritz, *s.v.* Pythagoras, *P.W.,* XXIV, 1963, col. 171 ss.; M. Detienne, *op. cit., supra,* nota 588; C. J. de Vogel, *Pythagoras and early Pythagoreanism,* Assen, 1966. Sobre los problemas relativos a la política pitagórica, *supra,* nota 188.

[671] *Supra,* p. 216.

[672] Conviene no confundir la doctrina «órfica», mal conocida y mal vista por el vulgo, y la leyenda de Orfeo, de la que, por el contrario, la abundante iconografía existente nos revela que fue muy popular.

te en la *omofagia*[673]: el mito de los Titanes y de Dioniso es una de las causas del vegetarismo órfico-pitagórico. De este mito antropogónico deriva la doctrina de la dualidad de la naturaleza humana, creada con un alma inmortal cuya sepultura es el cuerpo perecedero[674]. La noción de independencia del alma respecto del cuerpo, y sobre todo la de su inmortalidad (el alma pitagórica es un *daimon),* que es original si se contrasta con lo que era la mentalidad común, planteaba el problema del destino de aquella alma, el cual se resolvió mediante la doctrina del juicio *post mortem:* las almas justas tenían prometida una dicha eterna en la isla de los bienaventurados[675], las almas malvadas estaban destinadas a los *borboros* («cenagal») –las almas justas son las de los iniciados. No conocemos la naturaleza de aquella iniciación, pero exigía una ascesis que incluía innumerables purificaciones, algunas de las cuales presentaban el aspecto de tabúes (alimenticios, del vestido, etc...), aunque también las reglas éticas, que incluso se acercaban a las exigencias de justicia y de piedad ritual características de la mentalidad arcaica. En el curso de su estancia dentro del cuerpo, el alma puede salvarse a costa de una estricta disciplina, pero la mayoría de las almas están llamadas al castigo. Sin embargo, hay un castigo peor que residir en el cenagal: la reencarnación. No es posible decir cuándo, ni de dónde, el orfismo primero, y luego el pitagorismo, recogieron la doctrina de la transmigración de las almas, sobre la cual los autores clásicos únicamente hablan con palabras veladas *(cf.* Heród., II, 123, que la convierte en un préstamo tomado a la religión egipcia). Conocemos, además, diferentes esquemas de transmigración del alma: limitada en el tiempo, eterna, jerarquizada, etc. Esta concepción contribuyó a imponer el vegetarismo a quienes la profesaban.

Ahora vemos las razones por las que el orfismo y pitagorismo se distinguían de las concepciones comunes: la necesaria condena del sacrificio animal, y por tanto del ritual más común (naturalmente ligada a un cierto despego respecto a los dioses del panteón tradicional); el vegetarismo; la idea de un alma distinta a un cuerpo, considerado como principio del mal, etc.[676]–todo eso no podía más que chocar a los griegos, que en su gran mayoría pensaban y practicaban lo contrario, pues honraban a los dioses, comían la carne de los sacrificios, cultivaban la fuerza y la belleza del cuerpo, y, en particular, no tenían una idea muy clara sobre su *psyche* (especie de «aliento vital» reducido, por la muerte corporal, a la condición de una «sombra vana»). La promesa de una dicha eterna podía

---

[673] Llegadas al estado de éxtasis *(ekstasis:* «hecho de estar fuera de sí»), las ménades despedazaban y devoraban crudo *(omos)* a un cervato, considerado como la encarnación del dios.

[674] Sobre «el juego de palabras» *soma-sema,* véase la interpretación lingüística transmitida por Platón, *Cratilo,* 400 *c; vid.* asimismo *Fedro,* 250 *c,* etc.

[675] En algunas sepulturas de Italia meridional han sido halladas laminillas de oro, llamadas «pitagóricas», que indicaban al difunto el itinerario a seguir para llegar a su último destino.

[676] Las distancias que marca el pitagorismo frente a los dioses y a la doctrina del alma son la fuente de su contribución a los orígenes del pensamiento filosófico.

seducir a aquellos para quienes la vida en la tierra era dura, pero, durante las épocas en que esta vida no era del todo desesperante, no es ninguna sorpresa que fuesen sobre todo los aspectos aberrantes de tales doctrinas los que hayan inquietado a la mayoría: los órfico-pitagóricos, a quienes sus ideas y sus prácticas alejaban de los rituales comunitarios, sólo podían ser considerados como unos inadaptados a la vida social –y eso eran, en realidad, excepto que impusieran las reglas de su propia sociedad. Ahora bien, la especie de tiranía que ejercieron los pitagóricos en la Magna Grecia y la revuelta que eso provocó hacia mediados del siglo V[677] contribuyeron también a arruinar la popularidad de estas sectas místicas, que parecen haber quedado reducidas en todas partes a una existencia clandestina que acentuaba aún más su esoterismo.

Los ecos de estas doctrinas recogidos en la literatura del siglo V ponen de manifiesto cómo la opinión pública estaba dividida frente a las mismas. Por una y otra parte, desde un Heródoto que se hallaba al corriente de muchas cosas sobre las que da a entender que prefirió callarse *(cf.* II, 81, 123; IV, 94 ss.), encontramos testimonios tanto de reprobación como de una cierta adhesión. Reprobación, en algunas alusiones de Aristófanes[678]. Reprobación, asimismo, la que muestra Eurípides, quien denuncia en la figura de Orfeo a un ruin mago tracio *(Alcestes,* 962; el *Cíclope,* 646) y hace que Teseo vitupere el orfismo de Hipólito, su vegetarismo y sus «confusos libros mágicos»:[679] «¡a esas gentes, que se las extrañe!» *(Hipól.,* 948 ss.). Pero, por otra parte, vemos también, en Píndaro, el reconocimiento respetuoso de una escatología que comprende un juicio de las almas y una triple metempsícosis y que se corona, para las almas puras, en la isla de los bienaventurados: la *Olímpica* II (62 ss.), en la que se formula esa doctrina, está dedicada a Terón de Acragante, y es posible que fuera en Occidente en donde el poeta había sido informado de tales conceptos –que debe ponerse en relación con las palabras que Platón pone en boca de Sócrates: «Y puede ser que aquellos a quienes debemos la institución de las iniciaciones no sean personas de poco mérito, sino que sea verdad... que quien llega al Hades sin haber recorrido los dos grados de la iniciación[680] ocupará un lugar

---

[677] *Supra,* p. 219.

[678] Sin embargo, en las *Aves,* 690 ss., se expone, con una relativa seriedad, una cosmogonía derivada de un huevo nacido de la Noche, pasaje en el que se ha querido ver una concepción órfica, lo que no es seguro.

[679] Alusión a la literatura órfica, que parece haber sido abundante; debe advertirse que, contrariamente a la religión común, el pitagorismo órfico posee textos sagrados. La existencia de esa literatura pudo conducir a considerar que el pitagorismo órfico constituía una verdadera religión independiente de la religión común; no obstante, es preciso ser prudentes al respecto, especialmente desde el momento en que no se aprecian rastros de organización entre los partidarios de estas doctrinas. A lo sumo, cabría admitir que aquellas personas se reunían en determinadas ocasiones. Sólo en este sentido puede hablarse de «sectas». «Sociedad difusa», decía Gernet, expresión que traduce sobre todo nuestra impotencia para captar los detalles precisos. Para volver a Eurípides, digamos que el pasaje citado del Hipólito no deja de tener rasgos de ambigüedad, pues la exigencia de pureza moral resulta patente en el poeta.

[680] Provisionalmente, hemos traducido de esta manera el griego *amyetos kai atelestos,* que parece referirse a Eleusis; *cf.* más adelante.

en el *borboros,* pero el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses» (*Fedón,* 69 *c).* Frase que parece mezclar diferentes cosas, pero que incluye una clara referencia al orfismo.

Una de las razones por las que conocemos mal la corriente órfico-pitagórica es que, además de su relativa clandestinidad, no era homogénea, de manera que dio origen, por un lado, a algunas formas populares según las cuales las esperanzas soteriológicas se basaban en prácticas más o menos mágicas, y, por el otro, a formas esotéricas con un nivel intelectual mucho menos accesible: en efecto, dentro de esta segunda faceta (la faceta de los «matemáticos», de aquellos que «poseen el conocimiento»), las ideas místicas se confundían con las ideas filosóficas. El capítulo siguiente nos trasladará hasta dichos confines.

II.–ELEUSIS[681]

Los misterios de Eleusis mantienen con el orfismo y el pitagorismo una serie de relaciones, aunque éstas no son de filiación, pues los misterios ya se habían constituido antes de que aquellas dos doctrinas hubieran sido formuladas: a lo sumo, se dieron algunas influencias órficas sobre las concepciones eleusinias. Resulta sin embargo indiscutible que, en el contexto general de la religión griega, el elusinismo representa un fenómeno único, lo que explica su permanencia más que milenaria y la atracción mundial que habría de ejercer, sobre todo a partir del siglo IV.

Hemos subrayado el carácter de inadaptación social que presentan el orfismo y el pitagorismo: no podemos predicar lo mismo del eleusismo, cuyas relaciones con la ciudad de Atenas son evidentes, pero difíciles de definir. Por un lado, en efecto, los misterios de Eleusis no son un culto cívico ateniense, puesto que cualquier hombre o mujer que hablase el griego, fuera libre o esclavo, podía ser iniciado en el mismo. Si los misterios fueron alguna vez cívicos, no tuvieron esa condición dentro de la *polis* ateniense, sino de la *polis* de Eleusis, que no quedó vinculada al Ática sino en una fecha que ignoramos, aun cuando conservó a lo largo de los siglos una especie de extraterritorialidad sagrada[682]: las dignidades

---

[681] OBRAS DE CONSULTA.– Todas las obras de carácter general (nota 583) contienen un capítulo sobre Eleusis. Tan sólo espigaremos aquí unos pocos títulos de entre una bibliografía gigantesca: P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis,* París, 1914, que sigue siendo importante, pese a la hipótesis insostenible acerca de un origen egipcio; G. Méautis, *Les mystères d'Eleusis,* París, 1934; M. P. Nilsson, «Die eleusinische Gottheiten», *Arch. f. Religionswiss.,* XXXII, 1935, pp. 79 ss. (=*Opuscula selecta,* II, 1952, pp. 542 ss.); O. Kern, *s.v.* Mysterien, *P.W.,* XVI, 2, 1935, col. 1211 ss.; V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis,* París, 1950, a consultar ante todo por la abundancia de textos citados; G. E. Mylonas, *Eleusis and the eleusinian mysteries,* Princeton-Londres, 1961, que se basa en el estado más actual de la investigación arqueológica; K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis,* Zürich, 1962; íd., *Eleusis. Archetypal image of mother and daughter,* Nueva York, 1967; D. Sabatucci, *Saggio sul misticismo greco,* Roma, 1965; K. Clinton, *The sacred officials of the Eleusinian mysteries,* Trans. Am. Philos. Assoc., n.s., LXIV/III, 1974; K. Dowden, «Grades in the Eleusinian mysteries», *R.H.R.,* CXCVII, 1980, pp. 409 ss.

[682] Ya hemos visto una consecuencia de este fenómeno en el hecho de que fue en Eleusis en donde se refugiaron los supervivientes de los Treinta y sus partidarios: *supra,* p. 358.

sacerdotales eleusinias seguirán estando ligadas a dos familias eleusinias, los Eumólpidas («buenos recitadores») y los Quériques («heraldos»). Pero en época histórica, por otra parte, la *polis* ateniense hace algo más que ejercer una labor de supervisión de los misterios: los patrocina oficialmente por medio de la figura del arconte, inaugura las iniciaciones mediante un sacrificio cívico a Demeter y paga anualmente la iniciación de un ciudadano adolescente, llamado el «niño del hogar» *(pais aph'hestías),* que es el representante de su «grupo de edad» cívico. Pero esas relaciones entre la ciudad y los misterios siguen siendo externas al ritual iniciático propiamente dicho y su significado es ambiguo: algunos ven en ello un intento no consumado de la ciudad para dominar los misterios; otros, por el contrario, consideran que los misterios, culto originalmente cívico, se habría separado poco a poco de la *polis* a consecuencia de una evolución religiosa de carácter esotérico. Volveremos a tropezar con esa ambigüedad cuando tratemos de comprender el alcance de la iniciación.

El fondo del que surgen los Misterios es muy común: se trata del culto, atestiguado en todas partes, a las Dos-Diosas, Demeter y Kore-Perséfone, la Madre y la Hija, culto agrario y femenino de origen prehelénico. Además, los Misterios comprenden muchos elementos comunes a otros rituales demetriacos *(cf.* las Tesmoforias), aunque sólo fuese el hecho de ser secretos (son *orgia).* Pero, en relación a esos otros cultos, los misterios de Eleusis presentan esa doble originalidad de que se hallan asimismo abiertos a los varones y, en especial, de que han superado el nivel fecundante-fertilizante, común denominador de todos los cultos de las Diosas-Madres, para adentrarse en el camino de una «espiritualidad» que resulta difícil de captar.

Una presentación de los misterios de Eleusis debe arrancar del mito que se narra en el *Himno homérico a Demeter,* fechable, como muy tarde, en el siglo VII. Mientras está recogiendo flores en la llanura de Nisa, la joven diosa-virgen Kore-Perséfone ve cómo la tierra se abre bajo sus pies y es raptada por un dios subterráneo, al que el himno llama Edoneo-Hades, y otros textos Plutón (dios de las riquezas vegetales), pero al que un buen número de detalles invitan a considerar un Dioniso subterráneo (Nisa es un topónimo de dionisiaco). En señal de duelo Demeter, caracterizada como una vieja, parte en búsqueda de su hija. Al cabo de nueve días de ayuno y vagabundeo, se entera de que ha sido por voluntad de Zeus por lo que Kore se ha convertido en la esposa del dios subterráneo. Irritada contra Zeus, continúa su ruta hasta Eleusis, en donde es acogida por la reina Metanira, que hace de ella la nodriza de su hijo Demofonte. En agradecimiento, Demeter se propone inmortalizar al niño sumiéndolo secretamente en el fuego[683]: sorprendida por Metanira, que está aterrorizada y le arranca el niño de las manos, Demeter revela su identidad y exige que se le construya un templo, hasta el que se retira, apartada de los dioses Olímpicos. Su indignación se traduce entonces en la esterilidad del

[683] Origen mítico de la noción de «niño del hogar», antes mencionado.

suelo, la muerte de la vegetación y el hambre, de tal modo que Zeus, temeroso de ver cómo se extingue la especie humana, convence a Hades para que libere a Kore. Se realiza un pacto: Kore pasará dos tercios del año a la luz del día, junto a su madre; pero el otro tercio, lo pasará en el reino de las tinieblas al lado de su esposo. Demeter, aplacada, devuelve la vegetación a la tierra y, después de haber enseñado a los hombres la agricultura y los *orgia* sagrados, se reúne con los Olímpicos[684].

Este mito resultaba adecuado para explicar el ciclo vegetativo, los orígenes de la agricultura y diversos aspectos de los rituales agrarios o femeninos, con independencia de los propios misterios en sí. Pues respecto a los misterios, si el mito evoca su institución y contribuye a aclaranos algunos aspectos, lo cierto es que no los explica. Para comprenderlos, debemos buscar en otra dirección. Pero, antes de nada, ¿qué entender por *mysteria?* El término no está atestiguado antes del siglo V. El *Himno* habla de *orgia* («ritos secretos») y califica de *atelés* a quien no los conoce: *tele* y *teleté* se utilizan corrientemente para designar las *orgia.* Como eran secretos, tales ritos exigían una iniciación, y luego el silencio. El verbo *myeo*, «enseñar», «iniciar», se haya emparentado con *myo,* «cerrar» o «cerrarse»: la *myesis* («iniciación») exigía sin duda al *mystés* («iniciado») que «volviera a cerrarse» sobre lo que había visto o aprendido. Pero, en el sistema eleusinio, se pasaba a ser *mystés* antes de haber asistido a la *teleté* suprema: en efecto, hay que distinguir dos etapas. Pero debemos también confesar que todo cuanto sigue es pura conjetura... es que el secreto de las iniciaciones fue tan bien mantenido que es imposible penetrar en el mismo: los textos no permiten ninguna certidumbre ni en cuanto al esquema de los ritos, ni en cuanto a su significado. A fin de cuentas, los textos más precisos son cristianos, y por tanto sospechosos...[685]. Así pues, no es nada sorprendente que las interpretaciones modernas se destaquen por su diversidad. Todos desde las más variadas perspectivas (historia comparada de las religiones, teología, psicología, psicoanálisis, etnografía, etc.), los eruditos han aportado a sus exégesis un conjunto de preocupaciones a veces convergentes, a veces inconciliables: de entre la inmensa bibliografía que no cesa de acumularse, es fácil eliminar cuanto resulta caprichoso o insostenible, y es difícil retener cuanto podría pasar por verdadero. Será preferible, en los siguientes párrafos, decepcionar al lector antes que proponerle certezas ilusorias: no hay nada seguro, excepto algunos episodios públicos, aunque no esenciales.

---

[684] Este breve resumen de un largo poema pasa por alto una infinidad de detalles que han alimentado la exégesis de los fenómenos eleusinios. Otro grupo de textos añade detalles suplementarios: ya hemos señalado *(supra,* nota 620) el episodio del porquero Eubuleo; hay aún otros más.

[685] Debemos añadir que a comienzos de la época helenística se fundó una nueva Eleusis en Alejandría; pero tenemos muchas razones para pensar que los misterios alejandrinos se desviaron rápidamente por caminos muy ajenos al eleusinismo auténtico. Sin embargo, algunos hechos u opiniones consignadas en fuentes tardías pueden proceder del santuario alejandrino.

Realmente, hay que distinguir la *myesis,* mediante la cual se alcanza la condición de «mystes» de la *teleté,* que convertía al mystes en un *tetelesmenos* o, como veremos, en un *epoptes*[686]. Hecha esta distinción, comienza la incertidumbre: ¿en qué sitio se realizaba la *myesis?* ¿Cuál era su contenido? Si está fuera de duda que, en principio, todo se realizaba en la propia Eleusis, parece que en época clásica deberíamos identificar aquella iniciación preliminar con lo que se llamaban los «pequeños misterios», celebrados en el santuario de Agras junto al Iliso, en las afueras de Atenas. Este primer ritual se efectuaba en primavera, en el mes dionisiaco de Antesterion: de hecho, asociaba a Dioniso con las Dos-Diosas. ¿Pero en qué consistía la *myesis?* ¿Es aquí, en este primer grado de iniciación, en donde hay que situar la trilogía de los *legomena* («lo que se dice» –¿pero qué se decía?–), los *deiknymena* («lo que se muestra» –¿pero qué se mostraba?–)[687] y los *dromena* («lo que se hace»), trilogía que se ha presentado, las más de las veces, como los elementos constitutivos de la propia teleté? Lo que podría llevar a responder afirmativamente a esta pregunta, es que debemos, según parece, identificar los *dromena* con las manipulaciones de objetos sagrados que el *mystes* afirmaba haber realizado en la fórmula que habría de pronunciar antes de acceder a la *teleté* en el santuario de Eleusis: «... he cogido de la *kiste* y, después de haber tocado, he metido en el *kalathos;* luego, después de haber vuelto a coger del *kalathos,* lo he metido otra vez en la *kiste».* La *kiste* es un cesto cilíndrico con tapadera, cuya asociación con el culto de Dioniso es constante; el *kalathos* es una canasta descubierta propia del culto a Demeter; lo que el candidato manipulaba de aquella manera muy probablemente incluía (entre otras cosas) representaciones de órganos sexuales (y esto era tal vez «lo que se muestra»), lo cual relacionaría esta etapa del ritual con el culto primitivo de la fecundidad-fertilidad más que con los misterios propiamente dichos[688]. Si esos actos y expresiones pertenecían a la *myesis* de primavera, debían incluir alguna enseñanza concreta, sobre la que el mystés «volvía a cerrarse» para dejarla fructificar en su interior.

La segunda etapa se desarrollaba en el mes de Boedromion (comienzos del otoño). Los mystai, que se habían purificado en el mar y realizaban, como Demeter, un largo ayuno (¿de nueve días?), cubrían los veinte kilómetros que separaban Atenas de Eleusis. La procesión, que devolvía a Eleusis una serie de objetos sagrados (¿cuáles?) que otra procesión había llevado a Atenas algunos días antes, se veía interrumpida

---

[686] Las palabras *iniciación* e *iniciado* son equívocas: etimológicamente, la iniciación es lo que viene «al comienzo»; el término, por tanto, debería aplicarse a la *myesis,* pero lo más usual es que el término de «iniciado» se aplique a quienes ya habían atravesado los misterios de principio a fin.

[687] Parece que no deberíamos confundir esta operación con la *epoptia (cf.* más adelante), pues el *hierophantes,* que presidía la epoptia, no es «el que muestra», sino «el que hace aparecer las cosas sagradas», lo que no es, en absoluto, la misma cosa.

[688] Algunos consideran que estas manipulaciones, y la fórmula que las evoca, no tendrían nada que ver con la iniciación propiamente eleusinia; pues serían resultado de las innovaciones alejandrinas...

por diversos sacrificios y ritos[689]. Algunas representaciones figuradas sugieren que es durante (¿o al acabar?) la procesión cuando los mystes bebían el *kykeon:* este brebaje (el mismo que Demeter habría tomado, según el himno, a su llegada a casa de Metanira) estaba compuesto de harina de cebada tostada y diluida en agua melada, seguramente fermentada, y sazonada con algo de menta fresca: ciertas investigaciones farmacológicas (discutidas...) habrían demostrado que, tomado después de un ayuno prolongado, ese producto puede ser alucinógeno. Se llegaba a Eleusis a noche cerrada, a la luz de las antorchas. Cruzado el umbral del santuario, el secreto se hace más denso, y especialmente una vez que la puerta del *telesterion,* lugar en donde se llevaba a cabo la *telete,* se cierra detrás de los mystai. El *Telesterion* es un edificio de carácter singular en la arquitectura religiosa griega: no es un «templo», sino una sala de reunión cuadrangular, hipóstila, rodeada de gradas en las que se sentaban los mystes[690], y en el centro de la cual se levantaba un edículo llamado *anaktoron,* cuyo destino no es claro, pero del que se ha determinado que se levantaba sobre el emplazamiento de un santuario micénico, célula primera del conjunto. Cuanto sucedía dentro de Telesterion, que en principio sólo estaba alumbrado por las dos antorchas llevadas por el *Dadouchos* («portaantorchas»), sigue siendo objeto de conjeturas. Se ha pensado, a menudo, que allí se desarrollaba una especie de drama sagrado que reproducía las etapas del mito –pero el mito no era secreto, mientras que todo cuanto sucedía dentro del Tespesterion sí que lo era; y, por otra parte, parece como si los mystes viviesen ellos mismos la «pasión» de Demeter: el ayuno, la marcha y el *kykeon* forman parte del mito, y, en el ritual, se sitúan antes de la entrada en el Telesterion. En cualquier caso, la cima del ritual la marcaba la *epopteía* («Visión»), que convertía al mystés en *epoptos* –pero la naturaleza de la Visión que surgía por obra del *Hierophantes* («el que hace aparecer las cosas sagradas») sigue siendo desconocida: tan sólo podemos formular hipótesis. Cabe recordar que el mito termina con un doble retorno, el de Kore a la luz y el de la vegetación. Pues bien, algunos textos pueden orientarnos en esa dirección. Por una parte, parece que los mystes, sumidos primero en una oscuridad que estaba tal vez poblada de fantasmas terroríficos, se sentían de repente transportados ante una viva luz[691], quizá de una epifanía de Kore, y podría ocurrir que fuera en

---

[689] Una parte de los cuales, de carácter obsceno, sacan de nuevo a relucir, en un segundo plano, toda una magia primitiva de la fecundidad, claramente desfasada respecto al significado de la iniciación.

[690] El *telesterion* fue agrandado varias veces en el curso de su historia: una de esas ampliaciones se inscribe entre los grandes trabajos pericleos.

[691] Cuya naturaleza sigue siendo incierta: para unos, se abría súbitamente la lucernaria *(opaion)* practicada en el techo, de tal manera que el sol iluminaba de repente el Telesterion –¿pero la *teleté* se realizaba de día? *(cf.* Aristóf., *Ran.*, 342). ¿Y no podía pasar que lloviese en octubre? Para otros, que se refieren al episodio del Demofonte niño del *Himno,* en el *anaktoron* se encendía una hoguera deslumbrante y el *opaion* sólo servía para que saliese el humo.

ese momento cuando el Hierofante hiciera su enigmática proclamación: «¡Brimo ha dado a luz a Brimos!» Brimo es un nombre tracio que significa «la Fuerte»: si los misterios evocaban el regreso de Kore, sería posible que Brimo fuese Kore-Perséfone (?). ¿Pero quién era el «Fuerte» a quien había alumbrado? ¿Un dios no identificable?[692] –¿o el propio iniciado? No obstante, ya veremos que la epoptía equivalía, según parece, a una promesa de nuevo nacimiento... Por otra parte, un texto cristiano afirma que lo único ofrecido a los epoptos para contemplar era una espiga madura –y el mito nos impide rechazar esta información tardía–. Diosa-Madre que encuentra a su hija y Diosa del Trigo, Demeter y su mito pueden justificar ambas interpretaciones.

Lo poco que estamos en condiciones de conjeturar sobre la naturaleza formal de los misterios no basta para interpretarlos, ni para comprender su prestigio. Afortunadamente, hay una serie de textos que nos sugieren su significado. En primer lugar, es cierto que la iniciación no revestía carácter doctrinal: un fragmento de Aristóteles (fr. 15) señala que «es inútil que los iniciados aprendan algo *(ou mathein)*[693], sino (que) es preciso que padezcan *(alla pathein)* y lleguen a alcanzar cierto estado, es decir, que sean capaces de encontrarse a sí mismos». Así pues, todo lo que precedía a la epoptia estaba destinado a situar a los mystes en estado de receptividad psicofisiológico y espiritual, de una receptividad cuyo órgano es, indiscutiblemente, la *vista,* y cuyo objetivo era la bienaventuranza. Pues la epoptia era una visión beatífica. Lo cual se deduce ya del *Himno:* «Demeter ha revelado los orgia, buenos y sagrados... Dichoso *(olbios)* quien haya obtenido la Visión de los mismos...» (475 ss.). Ahora bien, esa dicha proviene de una promesa de felicidad *post mortem,* como nos revela Sófocles: «*Tres veces bienaventurados* son aquellos mortales que *descienden al Hades* después de haber *contemplado* eso: únicamente a ellos les será concedido vivir allí abajo, mientras que los demás no encontrarán más que tristeza» (fr. 753). Noción formulada también por Píndaro: «*Dichoso el que, después de haber visto, desciende bajo tierra:* pues conocer allí el fin de la vida, conoce su divino comienzo» (fr. 137). Estos textos prueban que, al igual que el pitagorismo órfico, el eleusinismo implicaba la creencia en la inmortalidad del alma y en la bienaventuranza de las almas iniciadas[694]. Además, el pasaje de Píndaro tiene la ventaja de facilitarnos la noción de un «nuevo nacimiento»: la muerte corporal del epopto es el comienzo de una vida nueva, y tal vez eso nos dé la clave del simbolismo de la contemplación de la espiga madura –«si el grano no

---

[692] Concretamente, se ha pensado en el héroe juvenil Triptólemo, a quien Demeter habría encargado, según la tradición (pero que es posterior al *Himno),* que iniciara a los hombres eh la agricultura. Pero hay aún otros candidatos a ser identificados con Brimos, cuyo catálogo no es posible establecer aquí.

[693] Punto mediante el cual el eleusinismo se opone abiertamente al pitagorismo, pues este último promueve a educarse en la *mathesis.*

[694] *Cf.* asimismo el pasaje del Fedón, citado *supra,* p. 516; Isócrates, *Paneg.,* 28, etc.

muere...»–. Debemos reconocer que estos textos (y existen aún otros) tan sólo autorizan algunas hipótesis. Pero es probable que, como no encerraba ninguna dogmática, la iniciación eleusinia dejase la puerta abierta a las interpretaciones personales: quizá cada uno tomaba de la epoptia lo que le convenía, con arreglo a sus preocupaciones, su cultura y su inteligencia. La bienaventuranza no es una cuestión de definiciones, sino de disposiciones.

Hay un punto sobre el que, antes de acabar, queremos insistir, a fin de situar al eleusinismo en comparación con el orfismo y el pitagorismo. Efectivamente, mientras que estas dos corrientes, por proceder de una protesta contra el orden y sus cultos establecidos, apartaban a sus seguidores de la sociedad, el eleusinisno implicaba un reconocimiento del orden establecido. Prestemos atención a la conclusión del *Himno:* Demeter ha impugnado la voluntad de Zeus y ha reñido con los Olímpicos, pero esta desavenencia y aquella impugnación fueron sólo temporales; pues, después de recuperar a Kore y de haber instituido los misterios, la diosa, reconciliada, vuelve al Olimpo. Ahora bien, como equivalente a un reconocimiento del orden divino tradicional, esta reconciliación mítica confirmaba la lealtad del iniciado respecto al panteón público, frente a los cultos de la ciudad, y, en definitiva, frente al propio grupo social. En realidad, el iniciado, que había renunciado momentáneamente a su personalidad social (y, sin duda, a su personalidad a secas) durante la etapa de la *teleté,* la recuperaba de inmediato y volvía a ocupar en la sociedad su lugar de ciudadano, de extranjero o de esclavo. Fuera cual fuese la naturaleza de la revelación que el epopto había recibido, no afectaba para nada a este mundo inferior; al salir del Telesterion, el iniciado, como Demeter en el mito, se reunía con los dioses «establecidos» y con el orden terrestre garantizado por esos dioses. La alineación social que sus doctrinas y su ascesis imponían constantemente a los órfico-pitagóricos no duraba en Eleusis más que el tiempo de la *teleté:* un paréntesis en la existencia terrestre, se ha dicho, pero un paréntesis que, aun cuando aportase al iniciado las mismas perspectivas escatológicas que las sectas místicas, consolidaba la sociedad en lugar de socavarla. Esto no son sino deducciones lógicas: si no hubiera sucedido de esa manera, se explicaría mal el patrocinio ejercido por la ciudad sobre un ritual externo, formalmente, a la misma, y, sobre todo, ese terror sagrado que se apoderaba de los atenienses cuando el secreto de los Misterios corría peligro de ser violado. Pues la revelación del secreto eleusinio constituía no sólo el sacrilegio de las sacrilegios, sino también un peligro para la propia *polis:* si no, ¿cómo podría haberse dicho, en el 415, que la violación del secreto era el preludio a la destrucción de la democracia?[695]. Nos situamos así en pleno corazón de esa ambigüedad del eleusinismo que señalábamos antes: es una práctica iniciática individual, desde luego, y que no se dirige tan

[695] Tucíd., VI, 28; la misma asociación figura en Isócrates, *Sobre el tronco de caballos.*

sólo a los ciudadanos, siendo también una clavija del edificio sociopolítico ateniense. Cómo la concebían exactamente los atenienses es lo que no podemos decir...[696].

El pitagorismo órfico nos ha alejado de los aspectos públicos de la religión griega; el eleusinismo nos ha devuelto, finalmente, hasta ellos. Queda por añadir que, en ambos casos, el análisis nos ha transportado a un nivel *distinto* del de las concepciones y las prácticas comunes, el de las perspectivas escatológicas beatíficas que se dirigen al hombre en cuanto individuo. Al formalismo funcional de la religión sociopolítica, los «místicos» contraponían *otra cosa,* que permitía al hombre abstraerse de su situación mundana y de su condición jurídica en la esperanza de un más allá bienaventurado. Pero sucede que esa «cosa diferente», que esencialmente parece haber sido la misma tanto en las sectas como en Eleusis, adquiría en una y otra parte distintas orientaciones con respecto al orden político-social; pues lo que las iniciaciones místicas contraponen al «establecimiento», por parte de las sectas que se separaban de las prácticas comunes parece no haber sido objeto, precisamente, más que de una *oposición,* mientras que fue *añadido* a esas prácticas por el eleusinismo, que de este modo aparece como si hubiera sido artífice de una cierta integración en el orden social. La oscuridad y la impopularidad de las sectas órfico-pitagóricas en el siglo V contrastan con el prestigio y la veneración que rodean a Eleusis: estamos pésimamente informados como para captar las razones de ese contraste, pero las relaciones fundamentalmente diferentes que mantenían las sectas, por un lado, y el eleusinismo, por el otro, con la sociedad establecida –la de la *polis*– deben ocupar un lugar destacado dentro del mismo.

[696] ¿Es posible que la iniciación anual, a cargo de la ciudad, del *pais aph'hestias* tuviera por objeto que toda la *polis* se considerase como teóricamente iniciada a través de esos representantes oficiales, de modo que el secreto ligase al cuerpo cívico por completo y que su violación le afectase en cuanto tal?

CAPÍTULO V

LA EVOLUCIÓN DE LA MENTALIDAD RELIGIOSA[697]

Dada la permanencia de las concepciones comunes en el marco de los cultos tradicionales, trataremos aquí de captar algunas formas de pensamiento que tan sólo podremos calificar como individuales, ya que resulta tan difícil saber lo que las mismas deben a una eventual evolución de la mentalidad de la mayoría, o en qué medida han ejercido una influencia sobre esta última. En la religión griega pasa igual que en otros campos: se pueden distinguir una serie de líneas divisorias que las masas no se arriesgan a cruzar. Al analizar los orígenes de la sofística[698] ya indicábamos cuánto debía a la filosofía «presocrática», pero también que era una derivación crítica del pensamiento «mítico» ancestral, y, por último, que ese pensamiento tradicional había conocido, a su vez, algunos otros afinamientos que, no por implicar asimismo una crítica, habían conducido al racionalismo. Continuar creyendo, dentro de un mundo en mutación, en la existencia y en la eficacia de los dioses de los antepasados no podía hacerse, para algunas personas, sin revisiones más o menos profundas. Los mitos, esas historias que se contaban de los dioses, ya no podían tomarse al pie de la letra, sobre todo en la medida en que proponían unas explicaciones del mundo que desde ahora eran ya insostenibles. Y si los mitos habían de ser abandonados o reinterpretados, era la representación que se hacían de los dioses lo que se hallaba intrínsecamente afectado. «Creyentes» tan indiscutibles como Píndaro, los trágicos o Heródoto[699] son testigos de esta evolución teológica. Por eso, comenzaremos examinando su testimonio antes de pasar a las formas más avanzadas de la crítica y a las reacciones que aquéllas suscitaron.

---

[697] OBRAS DE CONSULTA.– Una vista panorámica de los problemas figura en Nilsson, *G.G.R.*, I, pp. 729 ss., así como en las obras generales citadas en la nota 583; F. M. Conford, *Greek religious thought from Homer to the age of Alexander*, Londres-Toronto, 1923, es una útil recopilación de textos.

[698] *Supra*, p. 426.

[699] Heródoto aparece, a múltiples efectos, como el autor cuyo estudio merece mayor atención y presente mayor interés: como no tiene nada de teólogo, aunque los problemas teológicos estén presentes en toda su obra, *parece* que puede pasar por un buen representante, en esta materia, de la media de las personas cultivadas de su época.

I.–LAS TRANSFORMACIONES DEL PENSAMIENTO MÍTICO[700]

Los dos mejores testigos de los avatares del pensamiento mítico en el siglo V son Esquilo y Heródoto –¡pero qué diferentes!–. No sólo porque los separa una generación, sino principalmente porque encarnan dos tipos del hombre griego del siglo V: entre el del poeta-ciudadano de una ciudad que no era la más «ilustrada» de la época, y el del desarraigado[701] más o menos cosmopolita, los modos de pensar no podían ser los mismos. La mayor apertura de Heródoto trae por consecuencia que el examen de lo que él pensaba de los mitos nos brinde un trasfondo más cómodo.

Lo que presta interés (y sabor) a Heródoto es que fue plenamente el representante de una «época de transición». Su firme creencia en los dioses coloca uno de sus pies en el pasado; determinados rasgos de influencia sofística[702] sitúan su otro pie en el futuro. Pero lo que nuestro personaje tiene de racionalista, debe más a la observación que a la especulación. Después de rodar por el mundo, desde Escitia hasta Egipto y desde Babilonia a Occidente, Heródoto había visto mucho, había comparado muchas cosas, y sus comparaciones no siempre le habían convencido de la superioridad de los griegos sobre los bárbaros: sino más bien de la relatividad de las costumbres y de las creencias. Su curiosidad había despertado en él la crítica de las tradiciomes, sin que en la mayoría de las ocasiones estuviese en condiciones de resolver las contradicciones que iba observando. Sin embargo, hay momentos en que se pronuncia abiertamente, y en particular al ocuparse de los mitos.

«De qué padres nació cada uno de los dioses, o si existían todos desde siempre, cuáles son sus imágenes, son algunas de las cosas que los griegos ignoraban... hasta ayer... Y pienso, en efecto, que Homero y Hesíodo han vivido cuatrocientos años antes que yo, pero no más. Pues bien, ellos son quienes... dejaron establecida para los griegos una teogonía, atribuyeron epítetos a los dioses, repartieron entre ellos honores y competencias, trazaron sus figuras...» (II, 52); ahora bien, «¿es posible afirmar alguna cosa acerca de la fe de los poetas épicos?» (II, 120). No es la existencia de los dioses lo que se somete a debate, sino la credibilidad de lo que se encuen-

---

[700] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 583, hay numerosos trabajos que afectan a un tiempo a los problemas abordados en el presente apartado y a los que serán tratados en los siguientes: W. Nestle, *op. cit., supra,* nota 523; íd., «Die Weltanschauung des Aischylos», en *Griechische Studien,* Stuttgart, 1948, pp. 61 ss.; M. Untersteiner, *La fisiologia del mito,* Milán, 1946; A. Lesky, *Tragische Dichtung,* Viena, 1956, examen crítico de las aportaciones anteriores; H. J. Finley, *Pindar and Aeschylus,* Cambridge (Mass.), 1955; F. Schachermeyr, *Die Frühe Klassik der Griechen* Stuttgart, 1966, especialmente pp. 160 ss. (Esquilo); 257 ss. (Píndaro); J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* I, París, 1972; II, París, 1986. Sobre Heródoto: H. Panitz, *Mythos und Orakel bei Herodot,* Greifswald, 1937, y la bibliografía del apartado siguiente.

[701] Heródoto vivió en el exilio desde su infancia y su instalación en Turios no pudo crear en él una profunda conciencia cívica.

[702] *Supra,* p. 456.

tra sobre ellos. La crítica *histórica*[703] que Heródoto aplica al escenario homérico de la guerra de Troya (II, 112 ss.) lo vuelve escéptico respecto al papel que el poeta atribuyó a los dioses en el conflicto: todo eso no es más que poesía, y si «lo divino» interviene en el asunto, es «para manifestar a los ojos de los hombres... que a las grandes injusticias los dioses han reservado grandes castigos»[704]. Su crítica conduce a Heródoto a vaciar el mito llevándolo de nuevo a la leyenda –pero compensa esta crítica concediendo al ciclo troyano una dimensión metafísica, igual que concede una a las Guerras Médicas desde sus más remotos orígenes. Su crítica de los mitos se fundamenta algunas veces en el criterio de verosimilitud: «¿es *natural* que Heracles..., mientras era aún hombre, haya podido él solo exterminar a miríadas y miríadas de personas?» (II, 45). Y, a propósito de un mito que pretendía que dos estatuas habían caido de rodillas, señala: «La cosa es para mí absolutamente increíble: quien lo desee, que crea en ella» (V, 86). Sin embargo, esta crítica a los mitos no afecta para nada a su piedad; por el contrario, es esa misma piedad lo que le sugiere eliminar relatos indignos de los dioses. Además, lo que él juzga indecente no es tanto el mito como tal ni la forma de pensamiento que, en su opinión, expresa, cuanto determinados excesos propios de dicha forma de pensar.

En la época en que nacía Heródoto, Esquilo había vivido el gran *milagro* de las victorias sobre los persas, que no habrían sido posibles sin la colaboración de los dioses –idea que confesará asimismo Heródoto. Somos conscientes de la importancia de las Guerras Médicas para la religión cívica de aquellos tiempos[705]: en una época en que la crítica racionalista ya había combatido las representaciones religiosas tradicionales, las victorias las revalorizan. Sin embargo, esta nueva sustancia aportada a la piedad cívica iba a transformar la concepción de los dioses, en la medida, sobre todo, en que se percibía una relación entre las victorias y la evolución de la ciudad. Así lo apreciábamos en el caso de Atenas, en donde ni los dioses de la democracia victoriosa ni sus mitos podían seguir siendo exactamente los que venían del pasado. Realmente, Esquilo, ciudadano *eusebés* donde los hubiera, adapta los mitos a las nuevas necesidades. No se trata, como sucede con Heródoto, de una crítica bienintencionada o de un relativisimo científico, sino de una transfiguración de la mitología ancestral (tal como se observa en las artes figuradas) en paralelo a la transfiguración de la *polis*. Los conflictos míticos entre dioses arbitrarios, de los que el *Prometeo encadenado* ofrece aún buen ejemplo, dejan paso a la afirmación –mítica también, desde un punto de vista formal– de un orden moral superior, que culmina en las *Eumenides*. Y no es sólo por su

---

[703] Conviene insistir sobre el hecho de que la actitud de Heródoto respecto a los poetas épicos deriva de una forma de *operar como historiador;* efectivamente, el ciclo homérico, Hesíodo y las teogonías míticas habían sido atacadas mucho antes de Heródoto por los filósofos, pero a partir de un tipo de reflexiones al que Heródoto era por completo ajeno: *cf. infra*, p. 540.

[704] Sobre la idea de *némesis, infra,* p. 536.

[705] *Supra,* p. 496.

cualidad de cuidadano físicamente implicado en los combates de 490-479 por lo que Esquino difiere de Heródoto, hombre desarraigado que considera las cosas *a posteriori* y desde fuera: se diferencian también por el hecho de que la función mitopoyética permanece aún viva en el ambiente esquileo, mientras que en Heródoto ha cedido su puesto a una relativa desmitificación del pensamiento.

Podemos observar un tercer círculo, que es distinto tanto al de Esquilo como al de Heródoto: es el de aquel otro manipulador de mitos que fue Píndaro. Testigo vivo, como Esquilo, de las Guerras Médicas, pero en el bando «equivocado», la mentalidad del poeta tebano no pudo verse afectada de la misma manera que la del ateniense. Como Heródoto, había viajado mucho; sin embargo, Píndaro nunca salió del mundo griego, ni, en particular, del círculo tradicionalista y aristocrático, y si sus versos cantaron a aquellos personajes dudosos que eran los tiranos de Occidente, sólo lo hizo en la medida en que estos hombres rehabilitaban la tradición participando en las *panegirias* de Delfos o de Olimpia. Superviviente de la época arcaica, Píndaro utilizó los mitos para exaltar el pasado de nobles familias descencientes de dioses y de héroes; si los somete a algunas revisiones, éstas se hallan en la línea de interpretaciones morales como las que encontramos después de Hesíodo; pero, esencialmente, la función mitopoyética, todavía viva tanto en Píndaro como en Esquilo, es de otra naturaleza y, esta vez, se realiza de una manera que relaciona bien al poeta con el siglo V: adquiere una perspectiva estética –dicho sea sin pecar de anacronismo: pues la belleza de la expresión mítica pindérica, que resulta difícilmente accesible, no posee valor por sí misma (aquellos tiempos no conocieron el arte por el arte), sino que funciona con arreglo a una visión de lo divino. Píndaro maneja las imágenes de las gestas divinas como las manejaban los escultores de Olimpia, y luego del Partenón, para reflejar un pensamiento en el que el presente histórico aparece como la prolongación y remate de un pasado mítico, aunque todavía vivo.

Esta vía seguida por el pensamiento mítico pierde su fuerza creadora a medida que avanza el siglo, y su progresiva extinción corresponde a un agotamiento del pensamiento teológico. Para Eurípides, que no dudará, llegado el caso, en denunciar su inmoralidad o sus engaños, los mitos siguen siendo un repertorio de «temas» impuestos por las reglas del género, pero la verdadera materia de sus tragedias se sitúa ya al nivel que imponía la reflexión sofística, el de lo humano. Para otros, aún, la *forma* mítica suministrará expresiones parabólicas a la especulación antropológica o filosófica[706] –pero en cuanto expresión inmediata de la reflexión sobre los dioses, el mito pronunció su canto del cisne con Esquilo y Píndaro[707].

---

[706] Ya lo hemos visto, *supra*, p. 434, en el caso de Protágoras, o también, *supra*, p. 442, en el caso del mito de Heracles en Pródico; *cf.* asimismo *infra*, p. 543, el prólogo de Parménides.

[707] Hay sin embargo un sector –aunque marginal y difícilmente perceptible– de la religión griega en el que la mentalidad mítica parece haber seguido viva, el de los grupos «órficos» (*supra*, p. 513), los cuales parecen haber utilizado algunas experiencias del pensamiento filosófico para reinterpretar, bajo una forma mítica, los datos de la religión tra-

II.—HACIA LA ABSTRACCIÓN DE LO DIVINO EN LA RELIGIÓN TRADICIONAL[708]

Para la gran mayoría, los dioses continuaban siendo las entidades antropomórficas, dotadas de un nombre y materialmente representadas, a las que se consagraban los ritos. Sin embargo, en fecha muy temprana (desde Homero) advertimos ya indicios de dos procesos que alcazan plena expresión en el siglo V, en el propio seno de la religión tradicional[709]: por una parte, el que conduce a abstraer, por encima de la multiplicidad de los dioses, lo «divino» en sí; por otra, aquel que culmina convirtiendo a Zeus en «el dios» por excelencia.

Cuando Homero habla de «los dioses», lo que pretende es, por lo general, resumir con una sola palabra su panteón. Pero cuando dice de Ulises que posee «ideas semejantes a las de los dioses» *(Od.,* XIII, 89), se trata de ideas propias de la especie divina (por oposición de la «especie humana): se abre así el camino a la noción intrínseca de *divinidad.* Y, desde el momento en que se produce la concepción de la «especie divina», el paso de «los dioses» a «un dios»» (en cuanto representante de la especie) puede ya darse, y, en efecto, ese paso se ha realizado en Homero: «concediendo o rechazando, (el) dios hace a su voluntad cuanto le place, pues él lo puede todo» *(Od.,* XIV, 444). Desde luego, cabe entender ese «dios» como un colectivo, pero también como una divinidad indeterminada, pues el poderío era común a todos los dioses. Homero no ha llegado más que al estadio de la generalización, y no de la abstracción, que sólo es cierto a partir del siglo V.

Aquí, nuevamente, partimos de Heródoto. Si, algunas veces, el historiador describe intervenciones de divinidades tradicionales, individualizadas y citadas por su nombre, sin mostrar ningún escepticismo al respecto, lo cierto es que en su obra son infinitamente más numerosas las intervenciones de, y las alusiones a, *divinidades innominadas.* Cuando emplea el plural («los dioses»)[710], eso no hace más que reflejar su politeismo. Cuando emplea el singular («el» o «un dios»), las cosas son menos claras. Sin duda,

---

dicional: parece que, partiendo de puntos terminales de especulaciones filosóficas que habían reemplazado, como veremos, a los dioses del panteón por determinados principios abstractos, la especulación órfica habría vuelto a crear, en cierto modo, a los dioses, mediante una mitopoyesis alegórica, y, siguiendo en la misma dirección, vuelto a crear las teogonías a partir de cosmogonías filosóficas. Pero todo ello es demasiado oscuro como para que aquí hagamos algo más que señalarlo.

[708] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en las notas anteriores, véase: J. Jacoby, *s.v.* «Herodotos», *P.W.,* suppl. II, 1913, col. 479 ss.; I. M. Linforth, *Named and unnamed Gods in Herodotus,* Univ. of Calif. stud. in Class. Philol., IX 37, 1928, pp. 201 ss.; W. Pötscher, «Götter und Gottheit bei Herodot», *Wien. Stud.,* LXXI, 1958, pp. 5 ss.; H. D. F. Kito, The idea of God in Aeschylus and Sophocles, *Entretiens sur l'Antiqu. class.,* I, Génova, 1952, pp. 167 ss.; F. Chapouthier, «Euripide et l'accueil du divin», *ibid.,* pp. 205 ss. *Vid.* asimismo la monografía de G. Murray, *Euripide and his age,* 2.ª ed., Oxford, 1946; trad. española: *Eurípides y su época,* México, 1951.

[709] Hacemos esta precisión para dejar a un lado, por el momento, las interpretaciones filosóficas de lo divino.

[710] En griego, la expresión tanto lleva el artículo como, lo más frecuente, funciona sin él.

hay casos en que el lector no experimentaba dificultades en identificar a la divinidad en cuestión: hay por lo menos 23 pasajes en los que «el dios» es indiscutiblemente el Apolo de Delfos –no hacía ninguna falta precisarlo. Pero la identificación del «dios» anónimo no siempre resulta posible y, si recordamos el detalle de que dioses diferentes podían revestir las mismas funciones y poderes, conviene valorar la hipótesis según la cual Heródoto, al relatar algunas intervenciones divinas, no habría sabido a qué divinidad atribuirla: «el dios» o «un dios» parece ser, en tales circunstancias, la divinidad, *cualquiera que fuese,* más apropiada para intervenir en el supuesto concreto. Al reconocer a los dioses, o a algún tipo de categoría de dioses, una cierta homogeneidad funcional por encima de su diversidad concreta, Heródoto se encontraba ya en la vía del reconocimiento de lo *divino* en sí. –Hay otros caminos que también iban a llevarlo al mismo destino, y principalmente el de la crítica de los mitos. Después de haber observado a diversos pueblos bárbaros, sus reflexiones le habían conducido a comprobar que los dioses son, en suma, los mismos en todas partes –cosa que no era el primero en haber descubierto: de ahí las numerosas asimilaciones de divinidades bárbaras (escitas, babilonias, iranias y, sobre todo, egipcias) a divinidades griegas, lo cual significa que para Heródoto se trataba *de las mismas divinidades con diferentes nombres.* Esto es tan cierto que adopta el sistema de no hablar de divinidades bárbaras sino designándolas con el nombre griego considerado como correspondiente. Tales asimilaciones, por superficiales e inexactas que sean, representan el primer embrión de la historia comparada de las religiones, que presupone la observación de las funciones divinas y de la estructura de los panteones. Es fundamentalmente Egipto[711], reputado como una de las cunas de civilización, la fuente que alimenta la reflexión del historiador. En el caso egipcio no solamente procede, como con otros países, a realizar asimilaciones (Amón es Zeus, Horus es Apolo, Isis es Demeter, Ptah es Hefesto, Osiris es Dioniso, etc.), sino que de su convicción sobre la antigüedad de la religión egipcia extrae una serie de conclusiones: entre ellas, no que los griegos (contrariamente a lo que a veces se afirma) hubiesen copiado sus dioses a los egipcios, sino que los griegos (o, más exactamente, sus antecesores, los pelasgos) habrían aprendido de los egipcios a *dar nombres* a los dioses[712]. Pues «en otro tiempo, por lo que he oído decir, los pelasgos ofrecían los sacrificios invocando a los dioses sin distinguir a ninguno de ellos con un calificativo, ni mediante un nombre... Más adelante... entraron en conocimiento, por influencia de Egipto, de la costumbre de dar un nombre personal a cada dios... y los griegos heredaron este hábito de los pelasgos»[713]. Esta absurda idea ofrece un

[711] La curiosidad de los griegos por aquel país singular, que sin embargo conocieron mal, era antigua. En lo concerniente a Heródoto, su saber sobre las cosas egipcias es superficial y anecdótico, y su libro II (el «libro egipcio») es un tejido de errores y de absurdos; además, el libro no debe leerse como si fuera un documento sobre la religión egipcia, sino en cuanto documento sobre el pensamiento del propio Heródoto.

[712] Así como a erigirles altares, templos y estatuas (II, 4, 50).

[713] Sin embargo, como los nombres de los dioses griegos no eran los mismos que los de los dioses egipcios, Heródoto los consideraba simples *traducciones:* «Isis es aquella que en

inmenso interés para esclarecer la mentalidad de Heródoto: los dioses que, bajo los diversos nombres que los ponen los distintos pueblos, son siempre y en todas partes los mismos, esos dioses existían independientemente de, y con anterioridad a, sus denominaciones. De aquí es de donde deriva la impugnación herodotea de los mitos teogónicos de los griegos, que han confundido la aparición de los nombres de los dioses con el nacimiento de los dioses mismos (II, 146). Con todo, esa desconfianza de Heródoto frente a la mitología podría provenir, a su vez, de la adhesión más o menos coherente a determinadas ideas filosóficas. Pues cuando dice que los griegos sólo concibieron el nacimiento de los dioses el día en que supieron darles nombre, efectúa la crítica contra un cierto nominalismo teológico: si los griegos no imaginaron su mitología (nacimientos, amores, aventuras, atribuciones, funciones, imágenes de los dioses) más que a partir de unos nombres, es decir, de unas *palabras,* ¿la mitología no presenta, en ese caso, la apariencia de una construcción puramente verbal?[714] ¿Y acaso no habría, en la conciencia religiosa de Heródoto, dos niveles más o menos bien coordinados: el de la creencia en los dioses tradicionales que poseen su nombre (dioses de los templos y de los cultos –que son también los dioses de los mitos–), y el de una pura realidad religiosa, expresada en su concepción de unos primitivos *theoi* innominados que, anteriores a los mitos teogónicos, eran no sólo inmortales, sino además increados y eternos? Tendríamos aquí una explicación adicional a las vacilaciones que se aprecian en su obra entre los dioses con nombre y los *theoi* anónimos. Comoquiera que sea, con nombre o no, griegos o bárbaros, los dioses existen, son esencialmente idénticos en todas partes –y, en definitiva, *sus nombres importan poco.*

Sin embargo, la abstracción es sólo verificable a partir de las formas neutras, *to theion, to daimonion,* «lo divino»[715]. Sin embargo, si el empleo de estos términos prueba que Heródoto había llegado a una concepción abstracta de lo «divino», cabe objetar que este uso es raro en comparación con el de *theos* o el de *theoi,* y que las razones que conducen al historiador a recurrir al mismo no están claras[716].

Muchos de estos rasgos se encuentran en los poetas. Pese a los aspectos míticos de su pensamiento, que suponen dioses personalizados y con nom-

griego se llama Demeter» (II, 59); «Osiris, del que se dice que es Dionisio» (II, 42). Demeter, Dioniso, son los nombres que, en un remoto pasado, sirvieron para traducir Isis, Osiris; nombres egipcios y nombres griegos designan a unas realidades divinas comunes a ambos pueblos (II, 52).

[714] Conviene pensar aquí en las conclusiones últimas de la epistemología de Gorgias: nada existe, nada es cognoscible, nada es verdaderamente comunicable; el hombre vive en un universo verbal; *cf. supra,* pp. 437 s.

[715] El sustantivo *theiotes,* «la divinidad», no aparece con anterioridad a la traducción griega de la Biblia, en el siglo III.

[716] En cuanto a *to theion,* Heródoto sólo recurre a esa noción para expresar cualidades de lo divino –«lo divino» es envidioso (I, 32; III, 40) o previsor (III, 108): son los únicos ejemplos en toda la obra–, mientras que los *actos* están siempre reservados a los dioses, tanto los que se nombran como los anónimos. En cambio, *to daimonion* aparece como un principio activo (*cf.* V, 87; VI, 84), aunque no sea posible juzgar sobre el pensamiento de Heródoto al respecto.

bres, Píndaro emplea frecuentemente *theos* o *daimon* con valor anónimo. Como sucede con Heródoto, en ocasiones se trata de dioses fácilmente identificables (Zeus, Apolo), pero otras veces son también divinidades indeterminadas, que tiende, por tanto, a la abstracción. Lo mismo cabe decir de Esquilo y de Sófocles[717]. En cambio, el neutro sustantivado, «lo divino», es rarísimo entre estos poetas. Es cierto que la originalidad de su pensamiento teológico procede del segundo proceso al que anteriormente hemos hecho alusión, el que culmina con una elaboración abstracta de Zeus.

Ya en Homero se aprecian los primeros indicios de la corriente que hará del soberano de los dioses y de los hombres «el dios» por excelencia, expresión y soporte de algunos principios de la vida social: la justicia, el orden, la hospitalidad, etc. Fue durante el período que separa a Homero del siglo V cuando se desarrolló la tendencia a considerar a Zeus el garante de los valores éticos, al mismo tiempo que a llamarlo simplemente «el dios». De aquella evolución, Hesíodo sigue siendo el principal testigo.

Si pretendemos captar la culminación de ese proceso en el siglo V, podemos, por esta vez, dejar a un lado a Heródoto. En efecto, Zeus es el eje de una especulación teológica y, como Heródoto no dispone de unas ideas teológicas estructuradas, no es sorprendente que dicha figura de Zeus apenas tenga sitio dentro de su obra. En cambio, es la figura central del pensamiento de los poetas. Tanto para Píndaro, como para Esquilo y para Sófocles, Zeus es «el dios» por excelencia. Esquilo es quien con mayor ahínco profundiza en su veneración: dios todopoderoso *(panergetas),* señor de la justicia, rector de los destinos, dios cósmico cuasi panteísta («Zeus es el éter, Zeus es la tierra, Zeus es el cielo»), el Zeus de Esquilo se presenta menos como un dios personal que como el principio de lo divino en general. En un pasaje del *Agamenón* (160 ss.), el coro, después de evocar a Zeus, añade «quienquiera que sea: si le place ser llamado así, es así como lo llamaré». Concepción típica de Esquilo, aun cuando debamos relacionarla con un fragmento de Heráclito: «Principio único de sabiduría, que no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus» (B. 32) –y en esa culminación de las reflexiones de Heródoto, cúal sea el nombre del dios importa poco. Tres corrientes de pensamiento –teología de Esquilo, metafísica de Heráclito y crítica «histórica» de Heródoto–, que proceden de una misma fuente (la crítica de las concepciones míticas arcaicas), aunque ignoramos en qué medida mantuvieron contactos entre sí[718], y que convergen hacia una misma indiferencia en la denominación de un principio divino que, en su esencia más pura, bien podría ser Zeus, «si le place ser llamado así».

---

[717] Es preferible dejar a Eurípides fuera de este contexto: su sentimiento religioso pertenece a otra época, a aquella que vive una experiencia religiosa más individualizada (porque está más interiorizada) y, a la vez, más impregnada de relativismo filosófico, lo que explica también que sea difícil delimitar, pues oscila constantemente desde el escepticismo hasta las expresiones más puras de la piedad. La religión de Eurípides, que proviene de las corrientes más contradictorias de un siglo que el poeta vivió en su mayor parte (484-405) y cuya contemporaneidad con Sófocles es testimonio de la variedad de las mismas, exigiría un estudio por separado.

Así pues, hemos llegado a las siguientes conclusiones. La frecuencia del empleo de *theos* y de *daimon* sugiere que se trataba de un empleo común en el siglo V, y que prefería decirse «el dios» o «un dios» antes que recurrir al nombre de una divinidad personalizada: esta tendencia a la abstracción, que no está por completo demostrada más que por el uso, más raro, de *to theion*, «lo divino», constituye pues un hecho de la época. Respecto a la posición central que ocupa Zeus en los poetas, deriva de una especulación teológica (a la que Heródoto parece ajeno) que, transfiriendo al soberano del panteón homérico todas las cualidades positivas que la tendencia a la abstracción había ido aislando en el análisis de lo divino, acaba convirtiéndolo en «la divinidad» por excelencia y, podríamos decir, el símbolo de lo divino. No hay duda de que esta actitud revela una repugnancia a llevar la abstracción hasta sus límites –o tal vez, para ser más exactos, una incapacidad que, evidentemente, debemos vincular al hecho, antes señalado, de que la mentalidad e incluso la creación mítica están todavía vivas durante la primera mitad del siglo.

La presencia, en los escritores que hemos considerado aquí y dentro de la obra concreta de cada uno de ellos, del panteón tradicional con su armazón mítica, de la tendencia a la abstracción de lo divino y de la reestructuración de ese abstracto divino en torno a la figura de Zeus, testimonia el esfuerzo de una época que intenta reconsiderar la religión ancestral con arreglo a unas normas más racionales, en la medida en que las mismas tienden a eliminar lo arbitrario, lo inmoral, lo indecente y lo inverosímil del mundo divino dotándolo, hasta cierto punto, de un orden aceptable tanto para la inteligencia como para la piedad. Esto es, al menos, lo que se desprende de unas pocas personas selectas que han consignado sus reflexiones en sus escritos. Faltaría saber –tarea difícil– cuál fue el eco que aquellas reflexiones tuvieron entre el público.

III.–DESTINO Y LIBERTAD[719]

El espíritu griego, que ha inventado la libertad, profesaba también que los destinos se hallan en manos de los dioses. Es esta contradicción (esencial a la tragedia) lo que debemos abordar aquí.

---

[718] Es absolutamente seguro que tales contactos existieron, puesto que ninguna de aquellas corrientes se desarrolló de forma aislada y algunos círculos estuvieron abiertos a todas las novedades del espíritu. Y aquí pensamos no solamente en Atenas, patria de los trágicos, pero que acogió a Heródoto y a los filósofos, sino también en Occidente, inmenso foco del pensamiento filosófico, pero que acogió a Píndaro, Esquilo y Heródoto. En uno y otro ámbito (e incluso en otros sitios) flotaban «ideas en el aire», y quienquiera que respirase ese aire difícilmente no podía ser afectado por dichas ideas. Pero todo este campo se muestra muy reacio al análisis.

[719] OBRAS DE CONSULTA.– Además de los trabajos citados en los anteriores apartados, véase: J. Coman, *L'idée de la Némésis chez Eschyle*, París-Estrasburgo 1931; F. Focke, «Geschehen und Götter», *apud* W. Marg, *Herodot*, «Wege der Forschung», XXVI, Darmstadt, 1962, pp. 35 ss.; F. Hellmann, «Geschichte und Schicksal bei Herodot», *ibid.*, pp. 40 ss.; J. Kirchberg, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen, 1965; W. Nestle, *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart, 1961; M. Pohlenz, *La liber-*

Desde sus primeras páginas, Heródoto afirma la inestabilidad de los asuntos humanos: «Sé que la felicidad humana *(eudaimonie)* jamás queda fija en un mismo sitio» (I, 5). Como la *eudaimonie* consistía en el hecho de tener una «buena parte», una «suerte favorable», esta frase significa que los dioses dan y quitan a su antojo, tal como Solón le dice a Creso («a muchos hombres, el dios les ha dejado entrever la felicidad, para a continuación trastocarla por completo») (I, 42) y como Creso reconoce más tarde («has de saber que los asuntos humanos marchan en una rueda que gira y que nunca les permite disfrutar de una buena *tyche*[720] (I, 207). Esta concepción procede de la experiencia: mas lo que ahora nos importa es su interpretación metafísica. El problema se reduce a dos cuestiones: ¿qué dios, o qué función de lo divino, hace girar la rueda del destino?, y, sobre todo, ¿por qué? ¿Por qué la divinidad no consiente que el hombre sea siempre feliz? ¿Por qué la desgracia? ¿Por qué el mal?

A la primera de estas preguntas no se le puede dar una respuesta precisa. Es cierto que Zeus aparece con frecuencia como «el dios» que controla las suertes, aunque éstas habían sido tempranamente divinizadas: la *moira* (que aquí significa aún la «parte») había engendrado a las *Moirai,* las Suertes, que a menudo evoca Esquilo. Pero, para expresar el destino, el griego disponía también de una noción abstracta: la *tyche,* que supone a la vez la idea de un «acto» y la de «lo que ocurre»[721]. La *tyche,* «destino», «suerte», «fortuna», es primero el producto (a menudo, de apariencia fortuita)[722] de una acción, cuyo origen divino frecuentemente se proclama mediante la añadidura, junto a *tyche,* del adjetivo *theia.* De los empleos de *tyche* realizados por los poetas o por Heródoto se deduce que el destino procede de esa divinidad tendente a la abstracción que hemos podido reconocer: esta es la razón de que nuestros textos utilicen más o menos indistintamente *tyche* o *theos* para significar la intervención del destino. La *tyche* manifiesta la voluntad del *theos,* o del *theion*; el *theos* es el motor de la *tyche;* y la manipulación del destino es, en definitiva, una de las funciones de lo divino en general –de Zeus, «si le place ser llamado así». La asociación explícita de un dios (nombrado o no) y de la *tyche* es lo suficientemente constante como para que pueda valorarse igual en aquellos casos en que la asociación no se formula: «la *tyche* eleva, la *tyche* abate al hombre feliz y al hombre desgraciado» (Sóf., *Antíg.,* 1158), «la *tyche* nos es favorable» (Heród., I, 118): este destino es el instrumento de lo divino.

Pero, ¿por qué el ser divino hace que la *tyche* unas veces abata, y otras eleve? ¿Acaso el ser divino será arbitrario? Realmente los griegos vieron

---

té grecque, trad. francesa, París, 1956; A.W.H. Adkins, *Merit and responsability,* Oxford, 1960; H. Lloyd-Jones, *op. cit., supra,* nota 555.

[720] Sobre esa noción, *vid.* más abajo.

[721] Estos dos sentidos se relacionan, el primero con *teuchein,* «producir»; el segundo con *tynchanein,* «producirse».

[722] Lo que conducirá a la noción de azar, que no es de naturaleza religiosa; *cf.* Demócrito, *infra,* p. 545.

en el hombre un juguete en manos de los dioses: es la concepción homérica, que implica una antropología pesimista. Pero una larga evolución fue conduciendo desde la idea de lo arbitrario a la de la *justicia divina,* evolución que Esquilo había expresado, según parece, en su trilogía prometeica. En el *Prometeo encadenado,* Zeus es un tirano odioso, desafiado además por aquel monstruo lleno de orgullo que era el Titán; pero, más tarde[723], Zeus y Prometeo llegaban a convenir relaciones de justicia y de piedad: desde ese instante, se establece una forma de dialéctica entre lo divino y lo humano, pues el destino aparece menos como algo eternamente predeterminado que como una serie de respuestas (a veces largamente aplazadas) entre los dioses y los hombres. Ahora bien, si se entiende por qué los dioses reservan una suerte favorable a los hombres píos, justos y buenos, resulta más difícil discernir por qué envían algunos «golpes de suerte» a aquellos mortales que no han hecho mérito alguno para esperarlos. ¿Cuáles son los principios y los mecanismos de la justicia divina?

La noción de justicia divina había nacido en el curso de la crisis arcaica, era el corolario metafísico de la aspiración a la justicia política y social: era en su calidad de protectora de los pequeños contra los grandes por lo que fue divinizada Dike, hija de Zeus *(cf.* Hesíodo, Solón), y por lo que fue concebida la idea de que los dioses detestan y abaten cuanto es excesivo –demasiado elevado, demasiado grande. Propensa a nivelar, la justicia divina exige que toda felicidad excesiva sea compensada con una desgracia, que es posible que tan sólo sobrevenga al final de la vida, o incluso después de varias generaciones. La presencia de tales ideas es constante en la obra de Heródoto[724].

Pero si su sentido de la justicia lleva a los dioses a detestar cuanto es excesivo, ¿cuál es el mecanismo que la desencadena? La respuesta a esta pregunta revela el antropomorfismo que, pese a cualquier abstracción conservaba aún la representación de lo divino: y es que, en efecto, los dioses son justicieros con arreglo a una afectividad humana, y aquello que les impulsa a reaccionar es su *phthonos,* es el hecho de que «lo divino es *phthonerós*». Estos términos se traducen, generalmente, por «envidia», «envidioso»; pero si esos conceptos califican las más de las veces la trivial envidia humana, con los dioses no puede suceder lo mismo: ¿por qué la divinidad experimentaría ese sentimiento frente a los mortales? La *phthonos* de los dioses es, en realidad, un sentimiento de malevolencia irritada, lo contrario de la «buena gana» *(charis)*[725], y esta malevolencia

---

[723] *Prometeo liberado* y *Prometeo portador del fuego,* de las que sólo conservamos algunos deficientes resúmenes.

[724] En Heródoto, el oráculo de Delfos anuncia la caída de Creso ya desde la subida al trono de su antepasado Giges, como castigo aplazado por la usurpación de este último (I, 13). Y como el final de Creso hace caer a los griegos de Asia bajo el dominio persa, toda la historia de las Guerras Médicas queda atada por el destino, que se manifiesta de nuevo en la operación de Jerjes. En otras palabras, la *tyche* divina es el motor último de toda la obra de Heródoto.

[725] Este sentido se deduce claramente de un empleo aplicado al hombre por Heródoto, III, 80: el tirano siente *phthonos* frente a los buenos y reserva su *charis* a los malvados. Tampoco aquí cabe hablar, como en el caso de los dioses, de «envidia».

se despierta cuando un mortal sobrepasa los límites que la divinidad le ha asignado. Los persas recibieron Asia de los dioses: es al pasar a Europa cuando Jerjes ha provocado la *phthonos* divina (Heród., VIII, 109; Esqu., *Persas,* 362). Es para que se pongan en guardia frente a sus excesos de felicidad por lo que Solón recuerda a Creso, y Amasis a Polícrates, que «el ser divino es *phthonerós*» (Heród., I, 32; III, 40): de mantener ese estado, desencadenará la *tyche,* hará «girar la rueda». Y la noción de *nemesis* divina, aunque es más compleja, abre las mismas perspectivas: al expresar, por un lado, la idea de una cólera suscitada por algo intolerable (lo que aproxima a *phthonos),* y por el otro la idea de un justo reparto (lo que la aproxima a *dike),* la *nemesis* mezcla finalmente ambas ideas en la de una justa retribución debida a la cólera de los dioses, es decir, la de un castigo «enviado por la divinidad» (lo que la aproxima a *tyche).*

Así pues, los dioses *phthoneroi* manifiestan su justicia accionando la *tyche* a consecuencia de los excesos humanos. Los hombres deberían saber que la cordura consiste en no elevarse, en contentarse con poco, en observar una piadosa humildad, preceptos de los que el oráculo de Delfos se había convertido en portavoz. «Nada en demasía» *(medén agan),* «conócete a ti mismo» *(gnothi seauton),* es decir, «sé consciente de que eres un hombre»: obedeciendo a tales sentencias es como el hombre se asegura una buena *tyche.* Y, sin embargo, el hombre no deja de sobrepasar sus límites y de atraer así la *phthonos* de los dioses, la *nemesis* divina, los golpes de la *tyche.* ¿Por qué?

Pues bien, lo que hace al hombre elevarse por encima de su condición es la *hybris:* noción que no puede traducirse, pues no posee exacta correspondencia en nuestra mentalidad, y cuyo campo de aplicación incluye tanto las relaciones de los hombres entre sí como las de los hombres con los dioses. En el terreno humano, la *hybris* es siempre el rebasamiento de un límite fijado por la sociedad, el hecho de violar las normas morales, de colocarse por encima de las leyes:[726] «insolencia», «desmesura»,«desafío», «ultraje», son palabras que sólo traducen algunos aspectos y matices de la *hybris* social, que deriva siempre del deseo de conseguir más de la parte que a cada uno toca. De esta manera, si constituye *hybris* el sobrepasar las normas impuestas por la sociedad, lo es también, con mucho mayor motivo, el sobrepasar las normas impuestas por los dioses a la condición humana. Si Jerjes se ha atraído la *phthonos* divina al haber cruzado a Europa, fue su *hybris* lo que le empujó a no contentarse con su parte asiática (Heród., VIII , 77), como fue su *hybris* lo que movió a Prometeto a rebelarse contra Zeus. «A los dioses no les gusta la *hybris*» (Sóf., *Traqu.,* 280) porque representa un desafío a su voluntad. Cuando algo tiene que ver, en nuestros textos, con la *phthonos* divina, la *hybris* ha sido siempre la causa, incluso cuando no aparece nombrada[727], y la mejor definición de la relación *hybris-phthonos-*

---

[726] Desde ese punto de vista, la asociación entre la *hybris* y la tiranía se produce constantemente.

[727] Como sucede en los textos de Heródoto, I, 32 y III, 40, anteriormente evocados: la persecución de su felicidad por parte de Creso y de Polícrates constituye *hybris.*

tyche se encuentra en un pasaje del Ayax de Sófocles, en el que no figura ninguno de los tres términos: has de aprender «a no pronunciar nunca palabras de orgullo contra los dioses, ni a llenarte de soberbia si puedes más que los otros gracias a tu fuerza o a la inmensidad de tus riquezas *(=hybris)*; pues llega un día que abate a los humanos o los levanta *(=tyche)*: pues los dioses aman la moderación en los deseos *(=dike* divina) y odian a los malvados *(=phthonos)*. Todo el problema está incluido ahí –salvo la última pregunta: ¿por qué se da la *hybris?*

¿Por qué, en efecto, sabiendo que los dioses son propensos a nivelar, los hombres se dejan conducir a la *hybris?* Pregunta que no va a corresponder al problema teológico de la libertad: dado que los dioses han asignado a los hombres una serie de límites que los hombres conocen, ¿cómo explicar que esos mismos dioses dejen a los hombres sobrepasar tales límites mediante la *hybris*, sin perjuicio de que, cuando lo hacen, les manifiesten su *phthonos*, su *nemesis*, y les castiguen enviando algún golpe de la *tyche*? En otras palabras, ¿en dónde se sitúa la responsabilidad? ¿Es el hombre responsable de su *hybris*? ¿O lo son los dioses? ¿Es que los dioses, después de haber permitido que los hombres conozcan su límite, acto seguido les habrá cegado hasta el punto de que no sean ya capaces de reconocerlo? ¿Es o no libre el hombre de forjarse su destino, tanto bueno como malo? Y, si es cierto que los dioses son justos, ¿podría suceder que se comportaran como malvados? ¿Acaso, mientras están condenando el mal, inducirían al hombre a cometerlo?

La mentalidad común no tenía una clara respuesta a tales preguntas, si debemos juzgar por el caso de Heródoto. Creso y Polícrates habían recibido sendas advertencias divinas: ¿eran libres de entenderlas? El contesto sugiere[728] que, para Heródoto, no lo eran, y que –sin necesidad de decirlo explícitamente– uno y otro estaban cegados por los dioses, sin que sepamos por qué los dioses se burlaban de estos dos soberanos demasiado felices. En cuanto a Jerjes, su caso es a la vez más complejo y más claro. Pues, según Heródoto, Jerjes habría empezado por reconocer que atacar Grecia constituiría *hybris*, por lo que había renunciado a su proyecto; pero un sueño le habría advertido poco después que incurriría en la cólera divina si no salía hacia la guerra... Entonces emprendió la expedición –y no por eso dejó de ganarse la *phthonos* divina (VII, 10-18). La *hybris* de Jerjes había sido, en suma, una inspiración de los dioses.

Idea chocante, esta de los dioses inspiradores de una *hybris* que inmediatamente después castigan. Y, sin embargo, es una idea común. Para Esquilo, la *hybris* no es hija de la libertad: son los dioses quienes la inspiran cuando han resuelto perder a algún mortal[729]. Pero ¿por qué los dioses deciden la pérdida de ciertas personas arrojándolas en la *hybris?* Cabe responder aquí que, si los dioses sólo inspirasen a los hombres esa prudente moderación que les es tan grata, entonces quedaría sin solución el

[728] Para Creso: I, 30-56; 71-91. Para Polícrates: III, 39-43.
[729] Idea que Platón, *Rep.*, 380 *a*, reprochará al poeta.

problema del mal. Si los dioses son los promotores de la *hybris* de los hombres, es que el mal forma parte de los planes divinos. Pero –una vez más– ¿por qué? Sólo si conservásemos sus tres *Prometeos,* comprenderíamos las ideas de Esquilo respecto a este problema. Lo cierto es que el *Prometeo encadenado* contiene una respuesta escandalosa a la anterior pregunta, respuesta que constituye un atolladero teológico: si los dioses inspiran la *hybris* a los hombres, es porque ellos mismos son víctimas de la *hybris*... Si el desenlace de la trilogía significaba una especie de redención del dios y del titán por haber accedido a la justicia y a la piedad, eso lavaba a Zeus (y a la esencia divina en general) de la arbitrariedad de su primitiva *hybris,* pero dejaba sin solución el problema del mal. Esquilo se veía preso en la contradicción entre la idea de la justicia divina y la idea de que, aun procediendo de la voluntad de los dioses, el mal también procedía de forma necesaria.

Era un problema insoluble dentro del marco de las creencias tradicionales[730] y que únicamente podía ser sorteado de modo más o menos aparente. Oigamos a Sófocles: si los dioses detestan la *hybris* y la castigan, y sin embargo sigue siendo una constante de la conducta humana, ¿no será que el hombre, en el momento en que se convierte en culpable, ignora que su acto es *hybris?* En el *Edipo rey,* el héroe ha dado muerte a su padre, se ha casado con su madre, y la *phthonos* de los dioses ha enviado la peste sobre Tebas; la luz llega (demasiado tarde): Edipo *ignoraba* que Layo fuese su padre, Yocasta su madre. Sin duda, había sido cegado por los dioses (lo que deja sin solución el problema último) –¿pero un delito cometido por ignorancia es siempre un delito? Es sólo mucho después, en el *Edipo en Colono,* cuando Sófocles pronuncia su respuesta: «Según la ley, yo soy puro: yo ignoraba mi crimen cuando lo cometía» (548 ss.), «homicidio, incesto, desgracia... todo lo he sufrido *contra mi voluntad,* tal ha sido *el capricho de los dioses,* pero a mí, personalmente, no podrás encontrar *ninguna falta* que reprocharme» (964 ss.). Así pues, Sófocles introduce una dicotomía entre el nivel incognoscible de los designios divinos y el nivel jurídico de las relaciones humanas. A los ojos de los dioses, el hombre culpable de *hybris* es un irresponsable-responsable (no sabe lo que hace, pero no deja de merecer el castigo); a los ojos de los hombres, su ignorancia y, por tanto, su irresponsabilidad le eximen de aquellos mismos crímenes por los que los dioses le persiguen. Es un signo de los tiempos, y sin duda un indicio de la influencia sofística[731]: la volun-

---

[730] Debe advertirse que, en la Orestíada, Esquilo inserta todavía una noción de carácter preteológico: tanto Agamenón cuando sacrifica a Ifigenia, como Clitemnestra cuando da muerte a Agamenón y Orestes a Clitemnestra, lo hacen con conocimiento de causa –pero su responsabilidad (una idea que no cabe dejar absolutamente a un lado) está implícitamente negada por la intervención del *alastor,* especie de «genio malo» de su familia, que guió su brazo en cada ocasión *(cf. Agam.,* 1494 ss.).

[731] Véase al respecto la Tetralogía II de Antifonte, que trata contradictoriamente del problema de saber quién es responsable del homicidio involuntario, si el que ha lanzado correctamente la jabalina hacia el blanco, o aquel que ha venido atolondradamente a cruzar

tad de los dioses, el enigma del destino, ya no son algo absoluto. El acto humano está también inscrito en el contexto de la moral y de la ley, con arreglo a las cuales se definen la responsabilidad y la libertad. Sófocles no resolvió la contradicción entre ambos niveles, el metafísico y el temporal: correspondería a otros, coetáneos suyos, el resolverla, negando uno de sus dos términos, y el reponerlo todo al terreno de lo humano, que no quiere decir el de lo racional. La Medea de Eurípides mata a sus hijos, impulsada no por una fuerza metafísica, por un «dios», sino por su pasión *(thymos),* cuyo origen es inaccesible a la razón *(Medea,* 1078 ss.). Nos encontramos así en el camino de la explicación psicológica, pero de una psicología que no está todavía en posesión de sus herramientas, que reconoce el poderío de la *physis,* pero no lo explica: la inteligencia se apodera de cuanto ha quitado a los dioses –y no sabe qué hacer con ellos.

Pero pese a las vueltas que se dieran al problema, el destino quedaba en manos de los dioses. El hombre, pues, no es libre sino en la medida que se mantiene sin cruzar ese límite, más allá del cual encuentra su perdición. Pero, puesto que su ceguera le impide tantas veces distinguir aquel límite, ¿cómo debe conducirse para que su *tyche* sea buena?

La idea de la inevitabilidad del destino era propia de un pesimismo del que encontramos muchímas expresiones. Cuando un hombre acaba mal, ha sido una *necesidad* cuyas causas últimas resultan incognoscibles[732]. El hombre sólo puede apreciar el destino el día de su muerte: «en todas las cosas, debemos considerar el final», como Solón advierte a Creso (I, 42) con palabras que son las mismas de los últimos versos del *Edipo rey.* Juguete de los dioses, cuya justicia obedece a misteriosos designios, el hombre es «igual a nada» (Sófocles, *Edip. R.,* 1186), «un fantasma y una sombra vana» (*Ayax,* 126), de forma que «no nacer es la mejor de las suertes, y lo que más se le acerca consiste en regresar de inmediato al mismo lugar de donde se ha venido» *(Edip. Col.,* 1224 ss.; *cf.* Heród., I, 31): es un privilegio ver cómo se detiene pronto la rueda del destino.

Así pues, hay que vivir correctamente, ¿pero cómo reglar su vida? A esta pregunta le dieron los griegos dos respuestas, una que elude los riesgos de la *tyche,* y otra que los acepta. Conocemos la primera, la del «nada en exceso», la de la cordura *(sophrosyne),* de esa modestia que sirve para no caer jamás en la *hybris.* Es la actitud de aquel ateniense a quien el Solón de Heródoto pone como ejemplo a Creso, virtuoso, buen cuidada-

---

en la trayectoria del arma. El problema no se reduce por entero al ámbito racional: condenar al primero será «contrario al *daimon»,* pero absolverlo será a la vez «santo» *(hosion)* y justo. Sobre esta misma orientación, la de una casuística que asocia las consideraciones temporales y metafísicas, *cf.* el análisis de la responsabilidad de Helena en las *Troyanas* de Eurípides (919 ss.).

[732] «Milciades *debía* acabar mal»(Heród., VI, 135); «*era preciso* que a Candaules le sucediera una desgracia» (I, 8); «cuando *fue preciso* que Apries conociera la desdicha» (II, 161), etc.

no, buen padre y que muere valerosamente en una guerra justa: un hombre libre, pero que jamás ha ejercido su libertad más allá de los límites fijados por las leyes y por los dioses. Esta cordura no es sinónima de inacción, de miedo a la vida, sino más bien de moderación, de *mesotes*. Pero, frente a esa piadosa cordura, la mayor parte de los hombre prefieren una especie de fatalismo: puesto que el hombre no puede conocer su suerte y que además, cuando sobrepasa sus límites, parece que lo hace por ignorancia, entonces, ¿por qué preocuparse de su destino? Hay otro tipo de cordura, el que concilia la piedad (honrar a los dioses sabiendo que sus designios son impenetrables) y la acción: si esta última es coronada por el éxito, eso prueba que los dioses están a tu lado –¿y cómo saber en qué momento girará la rueda? Este fatalismo es optimista: hay que esperar que todo acabará bien...

Moral de la moderación, dictada por el temor a la *phthonos* divina; moral de la acción, dictada por la ignorancia del momento en que esa *phthonos* se manifestará y la resignación a saber que, pronto o tarde, la rueda debe girar: vemos aquí dos mecanismos de la civilización griega, dos realidades gemelas que proceden de las mismas concepciones metafísicas. Falta señalar que la moral de la acción tenía también fundamentos psicológicos: la apología soloniana de la moderación «no agradó nada a Creso..., convencido de que era preciso ser muy ignorante para despreciar los bienes presentes e invitar a considerar el final de todas las cosas» (Heród., I, 33). Incluso si Creso se halla cegado por los dioses, incluso si no puede pasar por fatalista (puesto que se obstina en ignorar las leyes del destino), sus palabras son trivialmente psicológicas y su moral del goce podía aportar un seguro esfuerzo a un fatalismo consciente: puesto que el hombre ignora lo que le reservan los dioses, lo mismo da disfrutar de lo que posee e intentar tener todavía más. Psicología y metafísica se conjugaban para justificar la avidez *(pleonexia)* y el activismo *(polypragmosyne)*.

El motor psicológico debía ganar terreno desde el día en que, para algunos, el agnosticismo eliminó la idea del destino y ya sólo vio en los golpes de la *tyche* a los del destino. Ni Heródoto ni los trágicos, para quienes la libertad no se ha desembarazado aún de todos los obstáculos metafísicos, han alcanzado esa etapa. Esa libertad hemos de intentar delimitarla al concluir nuestro análisis. Si la concepción del destino dio origen a una sabiduría de moderación *y* a un fatalismo generador de acción, la libertad debe ser considerada desde dos puntos de vista. Desde el primero, queda restringida al estrecho marco en el que la toleran los dioses; desde el segundo, la aceptada ignorancia sobre los límites de ese marco le abre generosamente la puerta; pues reconocerse incapaz de saber en qué momento se desatará la *phthonos* de los dioses, y convencerse luego de que dicha ignorancia te declara inocente de antemano a los ojos de los hombres, eso facilitaba eliminar el freno que el temor a la *hybris* imponía a la libertad. La secularización progresiva de las relaciones humanas debía conducir a replantear en sus términos el problema de la libertad.

IV.–LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA, LOS DIOSES Y LO DIVINO[733]

Ya hemos señalado que los afinamientos en la concepción de lo divino, incluso dentro de la religión tradicional, procedían de la misma fuente que el racionalismo filosófico, a saber, de la imposibilidad de atenerse a las ideas antiguas, tales como las habían expresado los poetas épicos y las seguía aceptando la gran mayoría. El problema (que sólo examinaremos de forma sumaria) consiste en saber a qué tratamiento fue sometido lo divino por la filosofía presocrática y hasta qué punto su racionalismo tendió a eliminarlo en cuanto principio de explicación del mundo. Pero es preciso que nos remontemos al siglo VI.

Al analizar los orígenes de la sofística habíamos visto lo que la filosofía debía a la ampliación del conocimiento del mundo y del hombre: el nacimiento de la filosofía, inseparable de los comienzos de la ciencia, implicaba una crítica a los dioses del pensamiento mítico. Y es así como la capacidad atribuida a Tales de haber previsto el eclipse de sol del 28 de mayo del 585 privaba a este fenómeno de su carácter sobrenatural de *thauma*, y como la acumulación de observaciones de este tipo forzó a una reinterpretación «física» (natural) del mundo y de sus orígenes. La búsqueda de primeros principios (el agua en el caso de Tales) no podía con-

---

[733] OBRAS DE CONSULTA.– Las historias de la filosofía griega (que no siempre tocan de forma detenida los problemas que contemplamos en este apartado) son numerosas. El viejo libro clásico de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, cuya 1.ª edición remonta a 1844-1852, se ha visto reeditado numerosas veces en Alemania (las últimas reediciones se deben a W. Nestle, Leipzig, 1920-1923), y ha sido puesto al día por R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, Florencia, 1951 ss. Véase también J. Burnet, *Early Greek philosophy*, 1892; trad. francesa: *L'aurore de la philosophie grecque*, París, 1919. Los manuales franceses son más sumarios: L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, París, 1923; trad. española: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, Barcelona, 1926; E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, París, 1926; P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed., París, 1949; A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, I, París, 1948. Puede encontrarse una bibliografía actualizada en el tratado más reciente, ya citado, de W. C. K. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, I-III, Cambridge, 1965-1969; trad. española: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, 1984-1986. Desde el punto de vista que nos interesa particularmente aquí: W. Nestle, *op. cit., supra*, nota 523; I. W. Jaeger, *The theology of the early Greek thinkers*, Oxford, 1947; trad. española: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1978; O. Gigon, «Die Theologie der Vorsokratiker», *Entretiens sur l'Antiquité classique*, I, 1952; D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, París, 197.

Los textos de los presocráticos se hallan reunidos en H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6.ª ed., Berlín, 1951-1952, y reimpresiones posteriores, que puede completarse con el comentario de K. Freeman, *The presocratic philosophers. A companion to Diels F.V.S.*, 3.ª ed., Oxford, 1953. Selección de fragmentos comentados: G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The presocratic philosophers; a critical history with a selection of texts*, Cambridge, 1983. Contamos ahora con una traducción francesa completa de los presocráticos: J.-P. Dumont, D. Delattre, J. L. Poirier, *Les Présocratiques*, París, Pléiade, 1988. Véase además J. Barnes, *The presocratic philosophers*, 2 vol., Londres, 1979, y varias colecciones de artículos de diversos autores: J. P. Anton y G. L. Kustas (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1972; R. E. Allen y D. J. Furley (ed.), *Studies in presocratic Philosophy*, 2 vol., Londres, 1970-1975; A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Presocratics. A collection of critical essays*, Nueva York, 1974.

ducir, sin embargo, a la eliminación de lo divino, y, aunque sea difícil saber lo que Tales entendía por «todo está lleno de dioses» (¿todo revela la acción de fuerzas inexplicables?), la fórmula testifica que, para el pensador milesio, la idea de lo divino seguía viva. Algo más tarde, Anaximandro vio el primer principio en el «infinito» *(apeiron):* no creado e indestructible, el infinito «abraza todo», pero también gobierna todo, puesto que está activo y dotado de razón –lo que justificaba que Aristóteles lo asimilara a lo divino *(theion).* Anaximandro profesaba también una doctrina de equilibrio cósmico que, expresada en términos de justicia y de sanción, confería cierta mentalidad antropomórfica al *apeiron.* Lo poco que sabemos de la cosmología del tercer milesio, Anaxímenes, por incierto que resulte no deja de ser interesante, pues parece que este filósofo consideró como «dios» al aire infinito y siempre en movimiento, pero también que de él hizo nacer a «los dioses»... No vamos aquí a profundizar en el pensamiento teológico de los milesios: tratábamos sólo de hacer constar que su «física» no excluía una teología, aunque sólo fuera por estar implícita en ella.

De forma explícita, ya que no clara, la teología domina el pensamiento de Jenófanes de Colofón, cuya larga vida nos conduce hasta el comienzo del siglo V. Desarraigado (su peregrinar le llevó al Occidente) y acrimonioso, Jenófanes hizo la guerra contra los dioses de Homero, de Hesíodo y de los cultos: si los etíopes tienen dioses negros y los tracios dioses pelirrojos, eso es que el hombre ha creado a los dioses a su imagen, y los bueyes harían lo mismo, si tuviesen dioses. Pero, lejos de ser ateo, Jenófanes es el más religioso de los filósofos, y su sentimiento le revela el «Dios Uno» *(heis theos),* motor inmóvil «que no se parece en nada a los mortales ni por su espíritu, ni por sus ideas», pero es también «el más grande entre los dioses»... Qué entendía Jenófanes por esos «dioses» inferiores al «Dios Uno» es algo oscuro: antes que ver en ellos a los dioses tradicionales (arrojados a la nulidad de la ficción), tal vez deberíamos ver (¿como en el caso de Tales?) a fuerzas inexplicables que manifiestan la mentalidad y el poderío del Uno supremo. Algunas veces se ha puesto en relación al Dios de Jenófanes con el Zeus de Esquilo, pero este último, pese a su tendencia a la abstracción y al panteísmo cósmico, conservaba una excesiva humanidad funcional como para poder ser asimilado al ente abstracto del filósofo de Colofón. En realidad, el ciudadano Esquilo y el cosmopolita solitario Jenófanes *no podían* concebir a su dios supremo de la misma manera: el primero debía mantenerle alguna inmanencia política y social; el segundo, atribuirle una trascendencia absoluta.

Omitamos ahora la eventual relación genética entre el pensamiento de Jenófanes y el de Parménides de Elea. Ya hemos definido[734] los principios de la ontología parmenidea: sólo existe el Ser *(to on),* increado, indestructible, uno, ilimitado y total, que sólo puede ser conocido en su verdad mediante la razón, puesto que el mundo sensible (el del No-Ser) no es

[734] Acerca de la epistemología de Protágoras y de Gorgias, *supra,* p. 437.

sino ilusión, y su conocimiento tan sólo opinión *(doxa).* Reducido a su más simple expresión, el pensamiento de Parménides aparece como un intelectualismo ateo. Pero el prólogo del poema de Parménides presenta una estructura mítica: por las puertas de la Noche y del Día, que guarda la justicia vengadora, las Musas conducen el carro del poeta-filósofo hasta el cielo, en donde lo acoge «la diosa», que va a enseñarle los únicos caminos por los que puede adentrarse el hombre y entre los cuales debe elegir, la vía de la Verdad (del Ser) y la vía de la Apariencia y de las opiniones (del No-Ser). Esta forma de exposición procede de las iniciaciones místicas, y en ella ha querido verse la influencia pitagórica[735]; a partir de ahí, el prólogo del poema sitúa la ontología parmenidea bajo el enfoque de una *experiencia religiosa,* y cabe preguntarse si el Ser, revelado míticamente por la divinidad, no encarna propiamente lo divino, aunque Parménides nunca lo asimila con ello: pero el Ser parmenideo no deja de estar emparentado con el Dios Uno de Jenófanes.

Contemporáneo de Parménides, Heráclito de Efeso nos conduce a una teología más explícita. Su pensamiento tiende a proporcionar una interpretación total del mundo y del hombre, que asocia el ámbito «físico» de los milesios con una aprehensión mística de lo divino. El mundo y el hombre: la doctrina de Heráclito unía cosmología, teología, moral y política[736]. El mundo, cuyo principio primero es el fuego, está regido por la ley de los contrarios y de su conflicto, y todo se reduce a parejas antagonistas, que son objeto de un perpetuo cambio *(panta rei,* «todo está en flujo»). Pero existe una unidad (esencialmente diferente del Ser uno e inmutable de Parménides) que sostiene a los contrarios: «Vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo, es siempre la misma cosa lo que está en nosotros: esto se cambia en aquello, y aquello de nuevo en esto», y en esta unidad de contrarios es donde reside lo divino: «El dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, abundancia-carestía; se transforma como el fuego, que, cuando recibe la mezcla de algunos aromas, cambia de nombre según el olor que del mismo se desprenda». Palabras que nos remiten a aquella idea ya examinada de que los nombres de los dioses importan poco, pues no son más que expresiones diversas de lo divino único, de «ese principio único de sapiencia no quiere y quiere ser llamado Zeus». Este principio razonable *(phronimos)* que rige el mundo, el hombre sólo puede conocerlo mediante un despertar al *logos* de carácter cuasi iniciático. Esta doctrina implica un desdén de la religión tradicional. Como Jenófanes (a quien, sin embargo, condena), Heráclito sintió náuseas de los poetas y de sus mitos. El común de los mortales, hacia el que manifiesta desprecio, no puede conocer lo divino: «dirigir oraciones a estatuas, es como entretenerse con las paredes, ignorando aquello que son los dioses y los héroes». Los dioses no hablan, y a lo sumo envían «señales», como el Apolo de

---

[735] Parménides, cuyas fechas no son seguras, vivía en tiempos de la expansión pitagórica en la Magna Grecia.

[736] Sobre este último punto, *supra,* pp. 385 s.

Delfos. Los ritos, e incluso los misterios, son en el fondo prácticas impías, que proceden de un desconocimiento de lo divino.

La combinación de lo místico y de lo racional triunfa, en la generación siguiente (mediados del siglo V), dentro del pensamiento –confuso, por lo demás– de Empédocles de Acragante, que carga las tintas en el aspecto mítico. Personalidad sospechosa, Empédocles parece haber intentado una síntesis ecléctica de todo cuanto le había precedido, con un fuerte componente de misticismo órfico-pitagórico. Se muestra como un «físico» al explicar el mundo a partir de los cuatro elementos, pero asimila aquellos elementos con los principios divinos dándoles nombres de dioses tradicionales. La combinación de los elementos se realiza bajo la influencia de dos principios antagonistas, *Philía* (el amor, o la amistad) y *Neikos* (la envidia rencorosa). Física y metafísica, racionalismo y misticismo más o menos alegórico se asocian, pues, en proporciones mucho más difíciles de detectar que en ningún otro de los presocráticos; pero, pese a todo el aparato escénico con que Empédocles se rodeó, su pensamiento está dominado por una intuición metafísica de carácter religioso.

Por el contrario, es el racionalismo lo que se impone, hacia la misma época, en el pensamiento de Anaxágoras de Clazomene, el íntimo de Pericles. Su filosofía procede menos de la cosmología que de la medicina y de la biología. Ahora bien, la ciencia griega se había enfrentado a un límite que se oponía a la observación y a la experimentación material: el que separa a los organismos vivos del mundo del espíritu *(nous)*. El *nous* no solamente no acompaña a todos los seres vivos, puesto que es el privilegio del hombre, sino que incluso sus manifestaciones, particularmente las patológicas *(cf.* el tratado hipocrático «Sobre el morbo sagrado», la epilepsia), no pueden reducirse a las del organismo material. Además, y sobre todo, el *nous* sólo encierra una absoluta pureza, pues todas las sustancias o cualidades de que se compone el mundo, como son divisibles hasta el infinito, fueron objeto de una mezcla *(krasis)* de cuyo interior brotaron, gracias a un movimiento vertiginoso, los seres del mundo sensible; pero el *nous,* que es de una materialidad excesivamente tenue, es ajeno y externo a la materia mezclada, es infinito, autónomo y eternamente puro. Pues bien, tal como el *nous* humano manda y dirige el cuerpo, de la misma manera el *Nous* cósmico, después de haber penetrado la totalidad de la materia mezclada, introduce en ella orden y razón: el universo de Anaxágoras está regido por el Espíritu. ¿Encerraba todavía esta concepción una parcela de teología? Podríamos, desde luego, señalar algunas analogías entre el *Nous* y el *apeiron* de Anaximandro o el «Dios Uno» de Jenófanes: analogías, por lo menos, en los atributos y en la función, pues Anaxágoras nunca asimila al *Nous* con lo divino. Formalmente, la filosofía de Anaxágoras parece haber sido una metafísica no solamente sin dioses, sino incluso sin dios –lo que explica (entre otras cosas) la condena de que fue objeto.

Por último, el materialismo mecanicista de los atomistas habría de eliminar, en teoría, cualquier referencia a lo divino, e incluso cualquier principio metafísico –aunque el movimiento que animaba a los átomos

fuese concebido como eterno y desprovisto de causa por Leucipo y Demócrito, y que la doble causalidad que presidía las combinaciones de átomos, la del azar *(tyche)* y la de la necesidad *(ananke* o *automaton),* al ser impenetrable a la razón, se reducía de hecho a un principio metafísico. Los dioses no tenían sitio ni en la cosmología ni en la antropología de los atomistas. Las sentencias *(gnomai)* morales de Demócrito, en caso de ser auténticas, expresan una ética conformista y tradicional, pero carente de referencias trascendentales o religiosas. Sin embargo, causa también sorpresa conocer que los dioses habrían figurado en su sistema, en calidad, es cierto, de entidades materiales (hechas de átomos de fuego), es decir, mecánicamente creadas en la misma forma que todos los fenómenos del mundo: es difícil discernir cuál es el papel que les correspondía desempeñar. Si eran, como lo serán los dioses de Epicuro, desocupados e indiferentes, su presencia podía proceder bien de un atolladero en las ideas del filósofo, bien de una concesión prudente a la tradición. Por otra parte, es trabajoso descubrir cómo la creencia en la adivinación, atribuida a Demócrito, podía integrarse dentro de su sistema.

Esta panorámica no tenía otra misión sino realzar, dentro de la corriente compleja y, a ciertos efectos, contradictoria de la filosofía presocrática, el combate entre el pensamiento racional y el pensamiento mítico –lo que históricamente es más importante de lo que son, en sí mismas, las construcciones elaboradas por los filósofos, puesto que, en este combate, se sometía a juicio no sólo al pensamiento mítico, que era el sostén de los sistemas cultuales, sino todo el edificio de la civilización de la época y, en última instancia, la propia *polis* a través de sus dioses antropomorfos. Conviene que distingamos entre los dioses (los de la tradición) y lo divino. De todos estos filósofos, no hay ni uno, parece ser, que concediese un valor real a los dioses de los mitos y del culto; pero tampoco hay ninguno (pues la ciencia de la época era como era) que no reservase en su sistema un último sitio a lo divino, explícitamente reconocido como tal, o a algún principio irracional asimilable a lo divino. Así pues, cabe hablar con razón de una «teología de los presocráticos». Teología inadmisible para todos aquellos que, firmemente instalados en el círculo sociocultural de la *polis,* sólo podían concebir lo divino a través de las concepciones analizadas en los capítulos anteriores. La verdad es que no casaba con la naturaleza de la enseñanza de los filósofos el encontrar amplio eco en la opinión pública[737]. Aquí, de nuevo, fueron los sofistas quienes difundieron algunas conclusiones de la especulación filosófica.

---

[737] Aún deberíamos, sin duda, matizar estas palabras: el eco fue, tal vez, mayor en los círculos más abiertos de Jonia o del mundo colonial que en la muy conservadora Atenas, ciudad en la que debemos poner aparte el caso de Anaxágoras, cuya (¡mala!) reputación fue relacionada con la influencia que ejerció sobre Pericles. Pero «he llegado a Atenas y nadie me ha reconocido», dice un fragmento de Demócrito...

V.—AGNOSTICISMO, ATEÍSMO, IMPIEDAD. LA REACCIÓN CONSERVADORA [738]

Al analizar el pensamiento político y social de los sofistas[739], hemos visto en qué fuentes se habían nutrido sus concepciones contractuales de la sociedad. En la medida en que el panteón y los cultos eran parte integrante de la *polis,* los dioses debían ser, a su vez, rebajados al rango de las convenciones humanas. Precisemos exactamente: los dioses de los cultos y de los mitos, pues la reducción a lo humano de las concepciones sociales ya no implicaba necesariamente una negación de lo divino cuando no la implicaba, por su parte, la especulación filosófica. Orientada hacia la vida práctica, la mentalidad de los sofistas no se declaraba negadora de lo divino u hostil a los dioses: era, más bien, indiferente. Convenía incluso justificar tal indiferencia explicando el origen de las convenciones religiosas y culturales, y porque «los dioses existen... no por naturaleza, sino en virtud de determinadas convenciones que los hacen unos de aquí, otros allá...» (Platón, *Leyes,* 889 *e*). No se trataba ya de un problema teogónico, consistente en saber cómo los dioses (considerados como verdaderos) habían nacido, sino de un problema «histórico», consistente en descubrir cómo se había llegado a concebirlos. Es así como Demócrito, menos en su papel de filósofo que en el de sofista, había considerado que el miedo inspirado a los hombres por fenómenos inexplicables les había conducido a imaginar a los dioses. Pródico, en cambio, creía que la idea de los dioses procedía del reconocimiento confiado de los hombres por los favores de la naturaleza: Dioniso es el vino, Demeter el pan, etc. En cuanto a Critias, había incluido su interpretación de la religión en su teoría de los orígenes de la sociedad: algún taimado legislador habría inventado, para asegurar el respeto a sus leyes, el temor a los dioses, y por tanto a los propios dioses... Estuviesen las teorías de este tipo más o menos difundidas entre los círculos intelectuales, la realidad es que implican un perfecto agnosticismo frente a la religión común: «Por lo que se refiere a los dioses, es imposible saber si existen o no, ni a qué se parecen, pues hay multitud de obstáculos que impiden obtener tal información: el problema es oscuro y la vida del hombre breve» (Protágoras, fr. 4). Protágoras no excluye la existencia de los dioses, pero tiene algo mejor que hacer que meditar al respecto. Y Trasímaco, por su lado, deducía su indiferencia frente a los dioses de aquélla, según pensaba, que los dioses manifestaban hacia los hombres permitiendo que reinara la injusticia en el mundo.

Del agnosticismo al ateísmo no hay más que un paso, y no resulta fácil saber si verdaderamente llegó a darse. La noción de ateísmo (en el senti-

---

[738] OBRAS DE CONSULTA.– Sobre la sofística, *supra,* nota 523. Véase además: E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe s. av. J.-C.,* Lieja, 1930; E. R. Dodds, *op. cit., supra,* nota 584, cap. VI; W. Fahr, *Theous nomizein. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen,* Hildesheim-Nueva York, 1969.

[739] *Supra,* p. 434.

do en que nosotros lo entendemos)[740] padece, en efecto, un equívoco, que atañe a la distinción entre los dioses tradicionales y la concepción más o menos abstracta de lo «divino» que hemos intentado poner de relieve. El texto más próximo a nuestra época es muy claro al respecto: es el pasaje de la *Apología* (26 *b*-28 *a*) en el que Platón deja que Sócrates dé un último toque a este problema. Si se acusa a Sócrates «de no creer en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros *daimonia* nuevos», de ahí resulta que cree en ciertos dioses y que, por consiguiente, no es *atheos*, al contrario de lo que imagina el vulgo, que, como no concibe otros dioses sino los de la ciudad, toma a Sócrates por un *atheos;* y si se le acusa de no creer en ningún dios, de no creer, por ejemplo, que la luna y el sol son divinos, Sócrates demuestra que eso es falso. Platón añade que es más bien a Anaxágoras a quien debería acusarse de negar la divinidad de los astros –idea de la que volverá a ocuparse en las *Leyes* (967 *a-c*), diciendo que en la época en que los filósofos veían en los astros cuerpos sin alma, regidos por una necesidad mecánica (lo que ya no sucede desde que Platón demostró que los astros tienen un alma...), se les acusaba de ateísmo–. Si tenemos en cuenta el hecho de que la ciencia en el siglo V no estaba en condiciones de informar una filosofía aislada de cualquier referencia metafísica y (al menos implícitamente) teológica, parece probable que el «ateísmo» de la época no debe concebirse sino en relación al sistema religioso tradicional, y no en sentido absoluto –y que, por tanto, es difícil distinguirlo del agnosticismo[741]. En realidad, lo que ofuscaba a la opinión pública no era tanto la mentalidad en sí de unos o de otros (que resultaba casi incomprensible para la mayoría) cuanto lo que parecía ser su consecuencia: la impiedad *(asebeia).* Era menos importante saber cómo los filósofos o los sofistas se representaban o rehusaban representarse a los dioses que el darse cuenta de que aquello que pensaban les conducía a desdeñar los rituales públicos: veían a estos grupos como unos *atheoi* en el sentido en que lo entendían Píndaro, Esquilo y Sófocles (a saber, personas que no se preocupaban de los dioses) antes que en el sentido en que lo entenderá Platón (personas que no creían en los dioses).

Esta «impiedad» carecía de connotaciones agresivas en personajes tales como Anaxágoras o Protágoras. Pero las perversiones intelectuales y morales que la sofística hizo brotar durante los años de la guerra del Peloponeso, el clima de polémica que tanto agradó entonces a algunos integrantes de la «moderna juventud», todo eso provocó que determinadas personas, emancipadas de la indiferencia religiosa (que podía adap-

---

[740] Este sentido dado a *atheos, atheotes,* no aparece antes de Platón; los ejemplos anteriores de *atheos* poseen el sentido ya de «impío» (que no tiene en cuenta a los dioses: Píndaro, *Pít.,* IV, 162; Esquilo, *Eum.,* 151; Sóf., *Traqu.,* 1036), ya de «abandonado por los dioses» (Sóf., *Ed. Rey,* 661).

[741] Una serie de textos tardíos evocan a algunos «ateos» del siglo V: Pródico, Critias o el oscuro Diágoras de Melos, llamado el «ateo». Pero estos textos no revelan ninguna concepción filosófica avanzada, más allá de consideraciones que responden al agnosticismo sofístico más trivial.

tarse a un conformismo externo), cayesen en una voluntad deliberada de sacrilegio. Si, como quería Critias, los dioses sólo eran un invento destinado para alejar a los hombres de la posibilidad de hacer en secreto el mal, desde aquel instante ya no había ningún inconveniente para poder hacerlo, comenzando por burlarse de esas entidades convencionales: sacrilegios tales como los del 415 o los mancillamientos de estatuas a que se entregaba cierta «cofradía del mal *daimon*» (Lisias, fr. 5, 2)[742] que elegía los días nefastos para celebrar banquetes, procedían sin duda de un racionalismo superficial propio de niños consentidos que procuraban convencerse de que ellos ya no temían la *hybris* ni sus consecuencias.

No es una casualidad el que dichos excesos únicamente estén atestiguados en Atenas: es asimismo Atenas la que condenó a Anaxágoras, tal vez a Protágoras, Diágoras de Melos y Eurípides –y a Sócrates[743]. Ya hemos indicado el contraste que Atenas ofrece: una ciudad en la que la mayoría de los ciudadanos permanece ligada a la piedad tradicional que informa los aspectos más excelsos y perennes de su arte y de su literatura, pero una ciudad cuyo poderío y brillantez atraen a pensadores, filósofos o sofistas, y sus reflexiones iban en contra de esa piedad. En la segunda mitad del siglo, Atenas es el foco de la *eusebeia* más arcaizante, y, al mismo tiempo, de las «luces» generadoras de *asebeia*. Es la patria del piadoso Sófocles, pero cuenta entre sus huéspedes a los más famosos promotores de impiedad de aquella época, y la influencia de estos últimos debía necesariamente afectar al círculo cívico, principalmente a sus capas más elevadas y más influyentes en el campo de la política. Por difícil que sea captar las ideas de Pericles, y por mucho que haya exaltado la piedad cívica, parece que en su fuero interno debía más a Anaxágoras y a los sofistas que a la tradición ancestral; la piedad innegable de un Eurípides surgía de una interioridad que procedía, en muy buena medida, de un escepticismo frente a la tradición cultual y mítica; y sería inútil buscar cuál es el papel que la antigua piedad podría aún representar en la mentalidad de Tucídides. Cabe imaginar las tensiones que la confrontación entre la tradición y el nuevo espíritu introdujo en la conciencia colectiva ateniense –y es probable que lo mismo sucediera en otras ciudades, sobre las que apenas estamos informados–, tensiones que la guerra del Peloponeso debía exacebar, tanto por la desmoralización que engendró como por el instintivo repliegue de las comunidades en torno a sus divinidades. Sobre estas tensiones, la literatura nos ofrece varios testimonios, ya sea a través de Aristófanes, que no se cansa de denunciar el nuevo espíritu, aunque a menudo él mismo muestra, frente a los dioses, una desenvoltura que habría sido inconcebible en la época de las Guerras Médicas, ya a través de Eurípides, cuyos personajes pronuncian con frecuencia palabras escandalosas que contradicen aquellas otras, mucho más conformistas,

---

[742] Estos *kakodaimonistai* son la cara opuesta («satánica», se ha llegado a decir) de los *agathodaimonistai* atestiguados en otras muchas partes.

[743] Los procesos de Anaxágoras y de Sócrates son los únicos cuya tradición está bien determinada.

expresadas por el coro. Son tensiones, por último, de cuya ilustración cuasi simbólica dan perfecta muestra la pareja antagónica formada por el oscurantista Nicias y el emancipado Alcibíades.

Este último ejemplo nos conduce al terreno político. No olvidemos que ningún compartimento estanco aislaba lo religioso de lo político dentro de la *polis*. Ya hemos dicho, en su momento[744], que *eusebeia* y *asebeia* afectaban a la totalidad del edificio cívico: no implicaban solamente el respeto a los dioses y a los rituales, sino a todo aquello que derivaba de los mismos, respeto a la ley, a las instituciones, a la moral pública y privada: la *eusebeia* es uno de los componentes de la *areté* cívica, que excluye la *asebeia*. Tocar a los dioses o a lo sagrado, es atacar a la *polis*, que no puede tolerarlo. Conviene precisar: la *polis* es tolerante frente a todo aquello que es exterior a su sistema religioso; no ve ningún inconveniente en que los extranjeros practiquen sus cultos, ni en que los ciudadanos también participen; como no profesa ni dogmas ni ortodoxias, no se preocupa de saber lo que piensan los ciudadanos, ni siquiera si participan regularmente en los ritos públicos. Pero no puede admitir que cualquiera exprese públicamente sus dudas o sus hostilidades hacia los dioses de la comunidad, puesto que eso implica dudas u hostilidades respecto a la propia *politeia*. El hecho de que los procesos de impiedad constituyesen, en Atenas, acciones de derecho público *(graphai)*, nos revela que al perseguir a los impíos la propia comunidad asume la defensa de la ciudad. A su vez, la multiplicación de tales procesos en la segunda mitad del siglo V es doblemente sintomática, pues demuestra que la emancipación intelectual se ha abierto un camino cada vez más amplio, pero también que el espíritu público tiende a un conformismo más estricto. Y este segundo hecho procede de la evolución política, porque, como ya hemos señalado, las últimas conquistas democráticas engendran un conservadurismo sospechoso frente a cuanto amenazaba con atacar al régimen, pero un conservadurismo que debía ser necesariamente tanto religioso como institucional. Esto encerraba una lógica que no dejaba de estar justificada. Aun cuando la sofística[745] podía aportar argumentos teóricos en favor de la democracia, su influencia emancipadora se ejerció sobre todo en los círculos aristocráticos en los que se reclutó tanto a los jóvenes ambiciosos, preocupados por hacer carrera, como a los partidarios de una revolución oligárquica. Era de aquí de donde venían las amenazas contra la democracia –y de aquí venían, asimismo, los sacrilegios. Es difícil decir hasta qué punto los sacrilegios eran el resultado de actos con intencionalidad política, si estaban, por ejemplo, destinados a aglutinar a los miembros de las *heterías* oligárquicas. Pero la opinión democrática lo entendió de esa manera: cuando fueron descubiertos los sacrilegios del 415, el pueblo vio en ellos el indicio de una conjuración oligárquica o tiránica, en

---

[744] *Supra*, p. 483.

[745] O algunas otras doctrinas filosóficas, como la de Demócrito, que no tuvo, sin embargo, ningún tipo de influencia en Atenas.

cualquier caso antidemocrática (Tucíd., VI, 27; 60). Conjuración *(synomosía)* implica juramento, y todo juramento comporta un acto sacrifical: si el juramento pone sus miras en la destrucción de la *politeia,* apunta necesariamente hacia la sacralidad de ésta y sólo puede ser sellado, por consiguiente, mediante una especie de antisacrificio, mediante un sacrilegio. Según el espíritu de la época, la reacción democrática era una lógica impecable. En el 415, Atenas era poderosa y la democracia podía sentirse fuerte. Con las desgracias de los años siguientes, los intentos efectivos de subversión oligárquica, la derrota y la ruina, la atmósfera aún debería degradarse más y la angustia engendrada por las catástrofes haría a la democracia aún más susceptible en todo lo relativo a sus dioses: dentro de este sombrío clima se producirá, en el 399, el proceso de Sócrates[746].

La reacción conservadora no afectó solamente a esa opinión popular supersticiosa: la encontramos hasta entre los miembros de la «intelligentsia», asustados, sin duda, por los efectos políticos de racionalismo. En ese documento ambiguo que son las *Bacantes,* Eurípides invoca (v. 200 ss.) la tradición de los antepasados contra el *logos;* y Jenofonte hará que Sócrates *(Mem.,* I, 4, 16) efectúe una defensa bastante serena de la religión en cuanto factor de durabilidad de los Estados. Este recurso, tal vez desengañado, a la «sensatez de las naciones» parece encubrir el deseo de una «religión razonable» y políticamente útil, situada a medio camino entre el «conglomerado» de creencias ancestrales, que un espíritu cultivado ya no podía compartir, y las «luces» filosóficas, que se habían mostrado deletéreas para la sociedad. Está bien que los dioses no sean lo que piensa el pueblo vano, ¿pero podemos por ello ignorarlos? y, sobre todo, ¿para qué? Parece que una cierta y prudente razón práctica se alza, en este caso, contra las audacias de la razón pura.

Finalmente, debemos advertir, para acabar este cuadro religioso del siglo V, que la reacción no se tradujo solamente en un repliegue conformista sobre la religión cívica. Se observa un fenómeno más grave: una regresión irracional. Aquí, nuevamente, la responsabilidad de la guerra del Peloponeso es patente. Por un lado, los obstáculos con que tropezaba la capacidad humana de previsión abrió un amplio terreno a los adivinos y recitadores de oráculos: estos individuos no solamente atraían la audiencia de la masa ignorante, y se ha llamado la atención sobre el papel que desempeñaron los adivinos en los últimos días de Nicias[747]. Por otro lado, como los infortunios de la época sugerían que las protecciones divinas oficiales no servían ya para cumplir su cometido, fueron reforzadas mediante la introducción de nuevos cultos. Es la época de apogeo de la

---

[746] *Infra,* p. 609.

[747] *Supra,* pp. 321 s. Ya hemos señalado, por otro lado, que es en la época en que la influencia de Nicias se encuentra en su cénit cuando por fin se acomete, en el 421, la reconstrucción del «templo viejo», albergue de la «vieja estatua» de Atenea, el Erecteion, y cabe preguntarse si el Erecteion no es más o menos un «Antipartenón»: con una planta arcaizante, de dimensiones modestas y consagrado a rituales ancestrales, los menos «ilustrados» que pudiese haber...

medicina hipocrática cuando la impotencia para vencer la «peste» hizo recurrir a los atenienses al culto a Asclepio. Pero la aspiración a encontrar un refugio en lo irracional se manifiesta, singularmente, en la popularidad de los cultos místicos u orgiásticos a divinidades tracias u orientales, Bendis, Cibeles, Sabacio[748] o Adonis. Si algunas de ellas fueron integradas en el panteón cívico (como Bendis, a partir del 430/29), eso no deja de significar que su éxito es clara muestra del fracaso de las divinidades tradicionales, y que representa, por consiguiente, un fallo en los componentes religiosos de la conciencia cívica. Esta derivación del sentimiento religioso hacia formas ajenas, que puede ser considerado como un resurgimiento de «primitivas» aspiraciones irracionales, iguales a las que conoció la época arcaica en los momentos de desarrollo del dionisismo o del orfismo, superaba con mucho, y en sentido regresivo, la reacción conservadora de la religión cívica. Que algunos, de entre los propios conservadores, acabaron viendo en ese momento un peligro para la salud de la *polis,* vuelve a demostrarlo Aristófanes, quien, mientras batallaba desde una posición contra el intelectualismo sofístico, hacía lo mismo, desde otra, contra los dioses extranjeros.

Como sólo disponemos de fuentes atenienses, sería imprudente generalizarlas. Sin embargo, estas fuentes revelan que Atenas es escenario, en el último cuarto del siglo V, de una crisis religiosa profunda. El *establishment* político-cultual consolidado y exaltado por las Guerras Médicas y el subsiguiente desarrollo se encontraba amenazado por dos frentes. La amenaza racionalista seguramente habría tenido pocas consecuencias de no producirse la guerra del Peloponeso: después de todo, la crítica filosófica tenía ya entonces una antigüedad más que secular, sin que en ningún sitio hubiese provocado una crisis pública. Al sacudir a la *polis,* la guerra hace que algunos tomen conciencia de los peligros que se corren en ese aspecto. Pero la guerra, debido a la evolución mental que engendra, abre una brecha en el sistema, y a través de la misma se introduce la regresión irracional. No obstante, la reacción conservadora, que se refleja al término del conflicto en la revisión de las leyes, incluidas las leyes sagradas, tan sólo ganaría la batalla en el primer frente: el racionalismo sofista quedó ahogado, como lo fueron, provisionalmente, sus fuentes filosóficas. Pero el irracionalismo religioso y su cortejo de supersticiones no son eliminados, y el siglo IV verá, en cambio, cómo se desarrollan, lo que equivale a decir que la duda al respecto a sus valores tradicionales, engendrada por la política, no llegó a encontrar remedio. El edificio de la *polis* vuelve, en apariencia, a ser levantado, pero, si las instituciones comienzan de nuevo a funcionar, las concepciones metafísicas que las sustentaban están, si no muertas, por lo menos gravemente heridas.

---

[748] El *Sabazios* frigio es uno de los componentes primitivos de la figura de Dioniso. Debe advertirse, al respecto, que fue asimismo en esta época cuando las representaciones de Dioniso comienzan a adoptar rasgos orientalizantes.

VI.–LA RELIGIÓN Y EL ARTE [749]

Sería inútil pretender, *for sake of completeness,* describir las artes del siglo V en una cuantas páginas. Mas, por el contrario, pasar por alto el arte remitiendo a los libros que se ocupan del mismo sería injustificable, no tanto porque ese arte ha creado lo que, de la Grecia del siglo V, es más accesible al hombre del siglo XX, cuanto porque es parte integrante de un universo mental que intentamos comprender. No se trata aquí de descubrir el «universo de las formas» de esta época, sino de captar sus fuentes y significaciones. Ahora bien, estas últimas son religiosas y están en relación con todos los niveles y corrientes de esa religión que hemos intentado definir en los capítulos anteriores. Además, hemos evocado constantemente una serie de obras, tanto arquitectónicas o escultóricas como de la poesía lírica o dramática: si dichas obras son las principales fuentes de nuestro conocimiento de la religión del siglo V, es porque constituyen una emanación, directa o indirecta, de la misma. Esta última distinción tiene su importancia: el arte griego del siglo V no es íntegramente un «arte sagrado» en virtud del empleo que recibe; pero, dejando aparte algunos sectores de carácter menor, muy raras veces se evade lo religioso, aunque sólo sea porque los círculos sociales en los que se expresa son todos círculos sagrados. Al igual que es imposible, dentro de la *polis,* trazar una frontera tajante entre lo político y lo religioso, entre lo temporal y lo trascendente, tampoco se puede, en el terreno del arte, dintinguir entre lo que sería «profano» (noción desconocida por la mentalidad griega) y lo que sería «sagrado». Si los artistas que colaboraban en la edificación de un templo realizaban una obra «sagrada» por el tipo de utilización a que se destinaba (pues ya hemos subrayado la ambigüedad de un edificio como el Partenón), no efectuaban una obra «profana» al edificar un *bouleuterion,* que era también un hogar ritual, o al acondicionar un *agorá* que, por no cum-

---

[749] OBRAS DE CONSULTA.– Tenemos muchísimos libros de donde escoger para iniciarse en el arte griego del siglo V: manuales universitarios y libros de arte tientan al lector por todos lados. Señalemos aquí las dos síntesis francesas más recientes: J. Charbonneaux, R. Martín y F. Villard, *Grèce classique (480-330 av. J.-C.),* col. «L'univers des formes», París, 1969 [trad. española: *Grecia clásica (480-330 a.J.C.],* Madrid, 1970), y mucho más breve, R. Ginouvès, *L'art grec,* París, 1964, cuyas páginas relativas al siglo V tienen la extensión de un capítulo del presente libro, al que podrán, pues, servir de complemento. De entre las obras de carácter técnico publicadas en francés, la que más constantemente toma en consideración los factores religiosos sigue siendo Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture,* II, 1, París, 1937. Respecto al punto de vista adoptado aquí, véase, en particular: W. Nestle, *Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles,* Berlín, 1933; I. G. Meautis, *L'âme hellénique d'après la peinture de vases,* París, 1933; H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IVe s.,* París, 1951, cuyo capítulo I está dedicado a la segunda mital del siglo V; H. Langlotz, *Antike Klassik in heutiger Sicht,* Frankfurt, 1956; K. Schefold, *Griechische Kunst als religiöses Phänomen,* Hamburgo, 1959; H. Himmelmann-Wildschütz, *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes,* Munich, 1959; U. Hausmann, *Griechische Weihreliefs,* Berlín, 1960; Ch. Delvoye, «Art et politique à l'époque de Cimon», *Mélanges Préaux,* Bruselas, 1975. Sobre el Partenón: *Parthenon-Kongress Basel 1982.* Iconografía religiosa: E. Simon, *Festivals of Attica: an archaelogical commentary,* Madison, 1983, *Vid.* también el libro de E. Simon citado antes, nota 588.

plir la función de plaza y mercado públicos, dejaba de ser la zona de los santuarios, escenario de actividades políticas (y, por tanto, de los *hiera* anejos a las mismas), y, de forma significativa, espacio al que no accedía en caso de tener alguna mancha. Y, por otra parte, si los poetas, los actores, los coreutas y el público que participaba en un festival dramático ya debían de haber olvidado los orígenes rituales de tal solemnidad, eso no significa en absoluto que aquellos festivales fueran «profanos» y que bajo ninguna circunstancia se produjera ya un debate abierto sobre los grandes problemas metafísicos. Pues, en definitiva, son las «grandes obras de arte», que pertenecen de manera más o menos inmediata al campo de lo sagrado, las que han elaborado los temas y las formas que los artesanos divulgaron en la vida cotidiana: la pintura de los vasos ofrece el ejemplo más evidente, puesto que tomó la mayor parte de sus temas y de sus representaciones formales a la estatuaria, a la plástica o a la pintura monumentales, así como a la poesía épica, lírica y dramática.

Así pues, si queremos situar las artes dentro de la civilización del siglo V, el contexto que se impone es el de la religión. Entre los productos de estas *technai*[750] que los santuarios y las sepulturas –los dos tipos de lugares que reflejan, por excelencia, el arte griego– ofrecían al espectador, podemos establecer jerarquías y distinguir épocas, escuelas, corrientes estéticas, pero lo que importaba a los contemporáneos era el significado y destino de las obras. Pues bien, entre la figurilla producida en serie en un modesto taller y el Zeus de Fidias, no existía ninguna diferencia en cuanto a su naturaleza: una y otra expresaban una relación del hombre con lo divino, aunque lo expresaran con distinto acento –no sólo con mayor o menor talento *(dynamis)* y con procedimientos técnicos diferentes, sino, sobre todo, con otros niveles de pensamiento. En las páginas anteriores, hemos efectuado una constante distinción entre la mentalidad común, inserta en la tradición, y sus formas especulativas superiores: lo mismo sucede aquí. Una vez más, las líneas evolutivas observadas en los diversos campos del pensamiento religioso tienen su contrapartida en las diversas ramas del arte –incluida la arquitectura, pues, por centrarnos en un solo ejemplo, si el Partenón rompe con las normas contemporáneas, ¿no es, sobre todo, porque estaba destinado a servir de asiento a una decoración esculpida excepcionalmente abundante, es decir, a un complejo discurso de piedra que expresaba el concepto más acabado de la religión cívica ateniense?

Hemos dicho[751] que la periodización de la historia de la civilización griega arrancaba de la historia del arte. Ahora bien, si nuestro arte expresa esencialmente un pensamiento religioso, su periodización posee necesariamente un significado a aquel que se refleja en la evolución de las formas. Hemos comenzado la época de que trata este libro ocupándonos

---

[750] Se debe a una convención moderna, que procede de consideraciones estéticas ajenas al espíritu griego, el que hablemos de «arte» y de «artistas»: el griego no distingue entre el «artista» y el «artesano», pues uno y otro practican una *techne*.

[751] *Supra*, p. 367.

de los cambios políticos y sociales que se abren paso en el tránsito del siglo VI a V, y, al finalizar el análisis de la reforma clisteniana, dejábamos constancia[752] de la madurez que suponía la transformación de su ciudad mediante la conciencia colectiva de los ciudadanos. Pero esta madurez se refleja también en el cambio contemporáneo que sufre el arte ático, con el nacimiento del estilo «severo». Aun cuando ese estilo no sea exclusivamente ático y sus límites cronológicos no puedan ser fijados con una precisión absoluta, Atenas fue el lugar en donde su aparición y su desarrollo están más inequívocamente ligados a la evolución política. El encanto y la magnificencia del arte pisistrátida dejan paso a una gravedad que, sin duda, debe mucho a una renovación de las influencias externas (la influencia jonía, que cede luego su sitio a las influencias peloponesias), pero con una interioridad que traduce un cambio de actitud mental. Algunos han tratado de analizar aquel cambio con arreglo a criterios políticos precisos, creyendo descubir en él una serie de huellas de tensiones políticas que se ponen en marcha a la hora de construir la nueva ciudad; aunque su planteamiento es legítimo, esta clase de análisis es bastante inútil en cuanto se pretende precisar demasiado. Pero, partiendo del hecho de la esencia religiosa del arte griego, este contexto político del nacimiento del estilo severo es lo que mejor expresa la homogeneidad entre lo sociopolítico y lo religioso. No obstante, si resulta evidente que esta época supone una ruptura con las representaciones sagradas de siglos pasados, es necesario que procuremos precisarla.

El abandono del estatismo de la imagen de culto arcaica y la conquista de la expresión del movimiento (del dios en acción) se explican, desde luego, por los progresos de la técnica de los escultores, cada día más diestros en su oficio. Pero esos progresos técnicos no poseen su única fuente ni su único objetivo en sí mismos, pues responden también a la necesidad de expresar una nueva concepción de la propia divinidad y, por tanto, del significado de su representación. Recordemos las burlas de Heráclito frente a las oraciones dirigidas a las estatuas: si esta práctica implica, para el filósofo, una ignorancia ridícula de lo que son los dioses, es porque a sus ojos *la estatua no es el dios,* tal como había sido en siglos anteriores –y no dejará de serlo para la gran mayoría. Pero filósofos, poetas y artistas no son la gran mayoría, y si, para ellos, la estatua ya no *es* el dios, es la expresión material de la representación mental que ellos se hacen de los dioses. Relacionar la conquista del movimiento en la escultura con la concepción heraclitea de la esencia de lo divino en cuanto que movimiento y cambio, sería arriesgado; la idea de unos dioses activos, que se desprende de la estatua en «movimiento», debe ciertamente más a los contextos temporales: en la medida en que las luchas civiles y los conflictos guerreros habían puesto en juego el destino y la existencia misma de las ciudades, los dioses no se habían comportado como ajenos, según vimos, y su *actividad* protectora había sido vivida por las comunidades que los veneraban. Los dioses y

[752] *Supra,* p. 70.

los héroes, cuyas grandes hazañas son dramáticamente reinterpretadas, paralelamente a las de los ciudadanos, sus protegidos[753].

Si la estatua ya no *es* el dios –cosa que demuestran las pinturas de los vasos, en las que se ve a la divinidad en presencia de su propia estatua, es decir, separada de la misma–, sino la representación de la idea que uno se hace del dios, es esta idea lo que debemos aislar. Ahora bien, si el demasiado famoso «milagro griego» consiste, más que nada, en la representación plástica de la figura humana, en ese caso es conveniente partir del antropomorfismo de lo divino. La razón esencial por la que el arte griego del siglo V alcanzó por vez primera la belleza perfecta en la representación del cuerpo humano, es porque ese cuerpo era la imagen de lo divino y requería, por tanto, la perfección. Es cierto que los artistas griegos no habrían penetrado por este camino si la belleza corporal (masculina) no hubiera sido cultivada en todas partes en la desnudez atlética, pues el ideal de la belleza física es anterior, con mucho, a su idealización en la figura de los dioses: desde Homero, se era «bello como un dios». La razones por las que los progresos decisivos en la representación del cuerpo hermoso se dieron en la transición del siglo VI al V no son claramente demostrables. Es evidente la influencia de los factores técnicos[754], pero no lo es menos la de los factores mentales –y, en nuestro contexto, quien dice mentalidad dice religión. Si los escultores aprenden a representar de otra manera aquello que habían hecho hasta entonces, es también porque aprenden a ver, y por tanto a concebir, de forma distinta. Las relaciones entre la percepción sensible y el concepto mental son necesarias, cuando no analizables. El descubrimiento de la coherencia orgánica del cuerpo no es sólo el fruto de una observación anatómica más detenida, sino también de la conciencia nuevamente adquirida de que, en el mundo, todas las cosas se hallan orgánicamente construidas. El médico pitagórico Alcmeón de Crotona, en la primera mitad del siglo V, define la salud y la enfermedad en términos políticos, de suerte que la primera sería la *isonomía* equilibrada de los elementos que componen el organismo, la segunda la monarquía tiránica que uno de esos elementos ejerce sobre los otros; pero la *politeia* en sí es un *kosmos* sometido a un *nomos* trascendental, y no hay nada que muestre mejor cómo la nueva visión del cuerpo humano se inserta en una visión total del mundo. Y es dentro de esta nueva visión del mundo en la que se inscribe la renovación del concepto del espacio y del tiempo que conduce a la conquista del movimiento en los altos relieves, pues el tiempo (el movimiento) añade una dimensión a la imperfecta tridimensionalidad estática arcaica. En todos los niveles de su percepción y de su concepción, el mundo no cesa de transformarse en la época en cuestión, un mundo en el que la acción de los hombres, como la de los dioses, adquiere una nueva forma de libertad, aunque sometida a la soberanía de

[753] *Cf.* las metopas del tesoro de los atenienses en Delfos, pocos días después de la batalla de Maratón.

[754] Especialmente los progresos del arte de los broncistas y su influencia en el de los marmolistas.

un *Nomos* superior. No parece posible penetrar en la alquimia de las tranformaciones de la plástica entre el último cuarto del siglo VI y mediados del siglo V, pero su adhesión a la libertad (su liberación de las trabas arcaicas, que son simultánemente técnicas y mentales) dentro de la belleza perfecta implica una dialéctica entre lo humano y lo divino. La «asimilación a lo divino» *(homoiosis theoi)* en el terreno de lo moral, a la que, según nos lo presenta Platón, aspiraba Sócrates, será también verdad en el terreno corporal; pero si el hombre tiende a ser «bello como un dios», es preciso asimismo, para el artista, que la figura del dios sea más bella que la del más hermoso de los hombres. El hombre traspasa a la idea del dios el modelo de su belleza, idea que el dios le devuelve idealmente trascendida y convertida, a su vez, en modelo[755].

Sin embargo, la conquista del movimiento no representa sino un momento relativamente fugaz en la plástica *cultual* del siglo V, si es que es cierto que la misma sigue su carrera en las representaciones narrativas de combates míticos, a los que se reservaban las metopas de los templos[756], o en las obras votivas[757]. Si la idea de lo divino tiende a la abstracción, si, para los espíritus más especulativos los dioses tienden a personalizar los principios metafísicos (orden, justicia, destino, etc.), la acción animada, necesariamente anecdótica, ya no puede seguir siendo adecuada a su representación cultual[758]: las imágenes de los dioses, después de haber abandonado su inmovilismo arcaico para alcanzar el movimiento, vuelven a la calma a partir del segundo cuarto del siglo V –a una calma que, sin embargo, ya no supone la inmovilidad del ídolo arcaico, sino un equilibrio que nace del movimiento que termina o que anuncia un movimiento que se inicia, ese equilibrio sutil entre tensión y respiro, entre pensamiento y acción, en el que triunfa el arte de Polícleto. Basta considerar las epifanías de los grandes dioses en los frontones de sus templos, que comienzan, desde finales del siglo VI, con la de Apolo en el frontón este del templo de Delfos y prosiguen con los dos frontones de Olimpia (Zeus en el este, Apolo en el oeste, y ambos servían de eje a un relato mítico), o las representadas en el frontón oriental del Partenón, con el nacimiento de Atenea; considerar, también, la famosa estela de Atenea ante el mojón, llamada Atenea «melancólica» («pensativa»), o la *presencia* en acto de meditación de la misma diosa junto a Heracles en aquellas metopas de Olimpia, o el relieve eleusinio de las Dos Diosas y de Triptólemo (si es que se trata de Triptólemo) –en todos estos casos las figuras de los dioses expresan un pensamiento, y debe-

---

[755] Señalemos que la *homoiosis* recíproca de la belleza humana y de la belleza divina ha sido y es aún la causa de las dificultades de interpretación; a la vista de tal estatua o de tal relieve, ¿se trata de un dios o se trata de un hombre (y, en ese caso, de una obra votiva, puesto que no es «profana»)?

[756] *Cf.* las del tesoro de los atenienses en Delfos, que hemos evocado antes; las del templo de Zeus en Olimpia; las del Partenón *(supra*, p. 501), etc.

[757] Este valor debía de tener el *Discóbolo* de Mirón, así como la cabalgata panatenaica del friso del Partenón.

[758] Pero aún puede surgir, incluso aplicada a los dioses, en las evocaciones míticas; así, en el conflicto entre Atenea y Poseidón representado en el frontón oeste del Partenón.

mos confesar que no logramos entender, por lo general, su significado exacto. Pero dicho pensamiento es siempre grave; la *gravedad,* unida a la belleza ideal, es el trazo más intenso de toda la época, que abre el «estilo severo» y que continúa hasta finales del siglo, y aunque se había adaptado al movimiento *(cf.* el *Zeus fulminante* de Histiea, que es severo), su mejor expresión habría de encontrarla, evidentemente, en el reposo reflexivo. Si pudiésemos conocerlas, estaríamos todavía más convecidos de lo ahora pensamos merced a sus mediocres réplicas o a los textos que nos hablan de ellas, que las dos estatuas colosales de Fidias[759], la *Atenea Parthenos* y el *Zeus majestuoso* de Olimpia representaban la culminación de tales tendencias: idealización, abstracción, gravedad. Si los atributos tópicos de esas divinidades seguían formando parte de sus imágenes, ya que debían insertarse en las tradiciones rituales y míticas locales, no era eso lo que importaba al artista –por ejemplo, en su asamblea del friso del Partenón los dioses han sido despojados de todos sus atributos–, sino las ideas que promovía, a sus ojos, cada persona divina. Son ideas que las propias obras tan sólo nos permiten adivinar, pero que debían de estar muy próximas a las que desarrollaban, por su parte, las tragedias contemporáneas, o incluso la filosofía, en la medida en que ésta conservaba una vertiente teológica.

Hemos planteado antes el problema de saber si la especulación teológica pudo ejercer alguna influencia sobre la mentalidad común: este problema vuelve a surgir aquí, y es tal vez en este lugar en donde con mayor propiedad conviene plantearlo. En efecto, el significado más profundo de las estatuas o de los relieves no siempre era explícito, excepto para algunas personas, esas obras presentaban, respecto a la tragedia o a la lírica coral, cuyo discurso era fugaz y definitivo[760], la ventaja de ser permanentes, de ofrecer a los ojos del público un conjunto de señales a las que no podía sustraerse. Aun cuando esos discursos de piedra o de bronce[761] no eran mucho más accesibles a la comprensión de la muchedumbre que las ideas de un Píndaro o de un Esquilo sobre «el dios», la verdad es que creaban un marco material que condicionaba la actitud del hombre en sus relaciones con lo divino –un marco que estaba multiplicado por la influencia que el arte más notable ejercía sobre las producciones artesanales, y en particular sobre la cerámica, puesto que les proporcionaba temas y hasta les imponía un estilo[762] que, a través de estas piezas, descendía desde los santuarios a la vida

---

[759] Pero estas dos no eran las únicas en su género: sabemos que Polícleto realizó una estatua criselefantina colosal para el Heraion de Argos, su patria.

[760] Conviene recordar que tales obras estaban compuestas con miras a una representación única: en el siglo V y en Atenas, la única excepción se hace con Esquilo, cuyas tragedias son objeto de varios «reestrenos».

[761] Y hay que añadir la pintura monumental, de la que no se ha conservado nada, excepto algunos reflejos en la pintura de vasos y en descripciones tardías. Pero lo que conocemos, por ejemplo, de las grandes composiciones de Polignoto de Tasos en los muros de la *lesche* de los cnidios en Delfos demuestra que el pintor desarrollaba en ellas conceptos religiosos, principalmente en materia de ultratumba.

[762] Empleamos el término, desde luego, en nuestro sentido «estético», pero antes en el sentido ético: una «disposición de ánimo».

cotidiana. La intimidad familiar y simplista con la divinidad, según la impresión que se obtiene viendo la cantidad de exvotos arcaicos, ya no podía alcanzar el mismo grado de intensidad desde que la imagen de la divinidad, que expresaba la gravedad abstracta del pensamiento del artista, imponía mucho más un meditado respeto que aquella antigua mezcla de confiada amistad y de astuta prudencia que inspiraba las negociaciones entre los fieles y sus dioses. Por mucho que los dioses se hubieran acercado formalmente a los hombres mediante el perfeccionamiento de su antropomorfismo, este último se había impregnado de un idealismo intelectualizado[763] que acabaría marcando sus distancias entre el adorador y el dios. Este contradictorio fenómeno se hace perceptible en el friso del Partenón; nada, en su aspecto externo, distingue a los dioses de los hombres, pero el conjunto de aquéllos parece guardar una especie de reserva indiferente frente a la procesión ciudadana, que avanza hacia ellos: los dioses forman su «propio grupo», y, cercanos a los hombres en la piedra, parece como si en la imaginación de Fidias hubieran mentenido mucha mayor lejanía. ¿Es quizá esta distancia, impuesta por la nueva visión plástica de lo divino, la que conduce a que la representación del hombre esté también impregnada, en lo sucesivo, la gravedad? La sonrisa arcaica, que se ha borrado en los rostros divinos a partir de los últimos años del siglo VI, ha desaparecido también de las caras de quienes les ofrecen *anathemata:* la cara del *Auriga de Delfos* (obra de un broncista occidental, hacia 475) o la del *Efebo rubio* (obra más o menos contemporánea realizada por un marmolista ateniense) no expresan la exultación por la victoria, sino una especie de meditación austera ante una realidad trascendente. No podemos generalizar estas observaciones, ni (tampoco en el terreno de la poesía) razonar únicamente con arreglo a obras de alto nivel que testimonian el pensamiento de un grupo selecto; no debemos tampoco olvidar que a medida que nos alejamos del ámbito de los grandes creadores, toda expresión artística contiene una parte de convención en la que la imitación formal no implica necesariamente una adhesión mental consciente. Pero el resultado es que el arte de esta época, en todos sus niveles y en todas las regiones del mundo griego, expresa un *ethos* de respetuosa gravedad ante lo divino, y que ese «estado de espíritu» (porque no es una «doctrina») tenía que estar absolutamente difundido[764].

---

[763] Cabe pensar en el «canon» de Polícleto, que es una construcción abstracta.

[764] El carácter panhelénico del fenómeno obedece, en gran medida, a la intensidad creciente de las relaciones. Los viajes y las estancias en lejanas tierras, ya señaladas en los casos de Píndaro, Esquilo, Jenófanes, Heródoto, etc., forman parte también de la biografía de los artistas: Pitágoras (¿el autor del auriga?) pasó de Samos a Regio; Polignoto era de Tasos, pero sus obras más celebradas estaban en Atenas y en Delfos; Ictino, el arquitecto del Partenón, lo fue también del templo de Basas-Figalía, en Arcadia; Fidias trabajó en Olimpia, y así sucesivamente. Debemos valorar asimismo el papel de los grandes santuarios panhelénicos (principalmente Olimpia y Delfos), los cuales, al atraer artistas y espectadores de todos los rincones del mundo griego, favorecieron la confrontación y el intercambio de ideas, convirtiéndose en focos de elaboración y difusión. Atenas, ciudad excepcionalmente cosmopolita, desempeñó un papel análogo, que aún tuvo mayor importancia gracias a la superioridad de sus propios artistas: el «estilo del Partenón» ejerció una gran influencia en toda Grecia.

Por último, hay que preguntarse si, a la vista de que el fin primero y último del arte del siglo V consistía en expresar unas ideas religiosas, la crisis de finales de siglo llegó o no a afectarle. En efecto, esta crisis, como tuvimos oportunidad de comprobar, alcanzó a la parcela religiosa por varios flancos: en cuanto crisis política, hizo vacilar las estructuras sagradas de la sociedad y la confianza en los dioses tradicionales; en cuanto crisis intelectual y «humanista», originó un desapego hacia el pensamiento religioso tradicional. Realmente, en lo que toca a las artes sería exagerado hablar de «crisis», pues se trata más bien de una evolución, iniciada antes de que estalle la crisis política y cuyo sentido podremos apreciar más fácilmente si la cotejamos con la que muestra la obra de Eurípides dentro de la tragedia. Ya señalamos la tendencia del poeta a prestar más atención a los problemas humanos, y en particular a los de la psicología pasional femenina, que a los grandes problemas metafísicos que daban contenido a las obras de Esquilo y de Sófocles, actitud que implicaba, por parte de Eurípides, una cierta indiferencia crítica (que en sí no era, para nada, irreligiosa) respecto a la tradición religiosa. Un pasaje de Aristóteles *(Poét.,* 6) nos suministrará un buen paralelo; es aquel en que el filósofo alaba a Polignoto (contemporáneo de Esquilo) por haber sabido expresar un *ethos* que luego no pudo ya encontrar en Zeuxis (contemporáneo de Eurípides); en otras palabras, el arte del primero habría difundido una especie de enseñanza religiosa y moral de la que el segundo se habría alejado, para concentrarse en el estudio de lo humano en sí –aunque fuese a través de temas míticos, como en Eurípides. Si Polignoto es el pintor de la gran época trágica, Zeuxis sería el de la época sofística[765]. El paralelo euripideo lo volvemos a encontrar en determinadas renovaciones temáticas introducidas en la pintura de los vasos a partir de la segunda mitad de siglo[766]: especialmente, se advierte la intrusión, en el seno de escenas familiares de la vida femenina, de Afrodita y de Eros. Hay que abstenerse de atribuir un valor religioso a esas escenas figuradas que –y eso es lo que más importa– sobre todo traducen, después de un largo período de desaparición, un ascenso social de la mujer y un relativo decaimiento paralelo de la ética esencialmente masculina, de épocas anteriores, y del erotismo pederástico, que era uno de sus componentes. Por otra parte, es hacia las mismas fechas cuando hace su aparición, en la pintura de vasos, la larga serie de temas dionisiacos y de representaciones de extatismo menádico (otro motivo femenino más), que expresan, a su vez, una corriente religiosa, aunque ligada, entre otras, al sentimiento de la insuficiencia de la religión establecida, la de la norma social y política que está en vía de quiebra.

---

[765] Algunas anécdotas relativas a Zeuxis o a su contemporáneo Parrasio descubren en ellos personalidades cercanas a las de los sofistas; *vid.*, además, Platón, *Prot.*, 318 *b*, en donde se relaciona a Zeuxis con Protágoras en su calidad de maestro de una *techne.*

[766] Época a partir de la cual la tragedia, y sobre todo la obra de Eurípides, proporcionará cada vez más repertorio a los pintores.

La evolución del arte del último tercio del siglo no puede explicarse, sin embargo, exclusivamente mediante consideraciones de orden religioso –y esa misma circunstancia tiene su importancia para captar el estado de espíritu de la época. La paz y la prosperidad que reinan, por lo menos en Atenas, a partir de mediados de siglo, como ponían término a la austeridad política y material de más de medio siglo de luchas, tenían necesariamente que ir aparejadas de una aspiración a gozar de un respiro. Las grandes obras públicas pericleas, emprendidas en el momento en que se abre este período, aparecen como la culminación y la sublimación del espíritu de la época anterior –sublimación periclea y fidiásica del espíritu de los tiempos de Cimón. Pero cabe preguntarse si, en el mismo instante en que el grave Partenón es inaugurado, ese espíritu –ese *ethos*– que lo había inspirado no estaba ya superado. Algunos años más tarde, en el 432, la apertura de las obras del pequeño templo de Atenea Nike, con su vuelta a la gracia del estilo jónico, ¿no es una buena ilustración del incomparable «encanto» *(terpsis)* que, según Pericles, en el elogio del *Discurso fúnebre,* Atenas supo introducir en todos los aspectos de la vida? (Tucíd., II, 38, 1). Las desgracias de las siguientes épocas no conducirían al arte hacia planteamientos austeros, y las cariátides del Erecteion no parecen cumplir otro papel más que la *terpsis* del ojo. Los rostros siguen estando impregnados de gravedad –y esa gravedad subsiste en los relieves votivos–, pero, para todo lo demás, el estilo «rico» o «adornado» de la plástica de finales de siglo se aleja del idealismo para tender al realismo (es decir, a lo mundano), mientras que los artistas tratan cada vez más de colocar el dominio de su técnica al servicio de un virtuosismo que, como por definición encuentra un fin en sí mismo, no alcanza ya la misma altura que el dominio demostrado por la generación interior al servicio de una mentalidad. No es, desde luego, ninguna casualidad que sobre este aspecto del arte de la época de la guerra del Peloponeso lleguemos a expresarnos en términos semejantes a aquellos con que definimos, asimismo, el arte de los sofistas.

TERCERA PARTE

ECONOMÍA Y SOCIEDAD

En los dos libros anteriores hemos ordenado las materias alrededor de dos polos: la *polis* y sus dioses, y hemos comprobado que la sustancia más original y las formas más elevadas de la civilización griega del siglo V pueden ser observadas desde ambos enfoques. Pero en esta parte ya no sucede lo mismo, o al menos no exclusivamente. Pues si, por un lado, el marco sociopolítico y religioso aparece como uno de los factores importantes de la vida económica, particularmente porque implica unas determinadas representaciones del hombre, por el otro resulta que las actividades económicas desbordan asimismo a la ciudad: si existen algunas que pertenecen más específicamente al ciudadano, hay otras respecto a las que suele mostrar desinterés o alejamiento –pero de las que no prescindir, aun cuando las abandone gustoso a todos esos elementos marginales de los que ya nos hemos ocupado[767] y sobre los que volveremos a insistir aquí. A fin de cuentas, las técnicas económicas son intrínsecamente indiferentes a las instituciones políticas y a las concepciones religiosas, aunque es cierto que las primeras tienden a introducir una jerarquía dentro de aquéllas y, por tanto, una distribución social, y que las segundas calan a veces profundamente en su interior. Así pues, no pretendemos disgregar la vida económica de los ámbitos analizados en páginas precedentes, sino de analizarlos por separado.

I.–INTRODUCCIÓN[768]

La vida económica griega es mal conocida antes del siglo IV, y en el siglo V no lo es mucho mejor que en época arcaica. Sin embargo, lo que nos gus-

---

[768] OBRAS DE CONSULTA.– Casi todos los tratados generales de historia griega (nota 12) contienen una serie de páginas dedicadas a la economía, a veces anticuadas y a menudo discutibles en la medida en que generalizan los datos propios del siglo IV.

Obras de carácter general: G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne,* París, 1920; M. L. W. Laistner, *Greek economics,* Londres, 1923, J. Toutain, *L'économie antique,* París, 1927; trad. española: *La economía en la edad antigua,* Barcelona, 1929; J. Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland,* Tübingen, 1928; íd., *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte,* Tübingen, 1931; F. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums,* 2 vol., Leiden, 1938; edic. inglesa aumentada: *An ancient economic history,* 3 vol., Leiden, 1955-1964; A. Aymard, «Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque», *Etudes d'histoire ancienne,* París, 1967 (pero publicado primero en 1943), pp. 316 ss.; H. Michell, *The economics of ancient Greece,* 2.ª ed., Cambridge, 1957; H. Bolkestein, *Economic life in Greece's golden age,* 2.ª ed., Leiden, 1958; Cl. Mossé, *Le travail en Grèce et à Rome,* París, 1966; edic. inglesa: *The ancient world at work,* Londres, 1969; trad. española: *El trabajo en Grecia y Roma,* Madrid, 1980; M. Austin y P. Vidal-Naquet, *Economie et sociétés en Grèce ancienne,* 2.ª ed., París, 1973; edic. inglesa revisada y aumentada: *Economic and social history of ancient Greece. An introduction,* Londres, 1977; M. I. Finley, *The Ancient economy,* Londres, 1973; ed. de bolsillo, Londres, 1985; trad. italiana, Roma-Bari, 1974; trad. española, Madrid, 1974; trad. francesa, París, 1975. Desde un punto de vista general, hay que señalar dos obras muy diferentes, interesantes y discutibles: el enorme libro, de un marxismo muy personal, de G. M. E. de Sainte-Croix, *The class-struggle in the ancient Greek world from the archaic age to the Arab conquest,* Londres, 1981; trad. española: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo,* Barcelona, 1988; y el pequeño libro de Fr. Gschnitzer, *Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit,* Wiesbaden, 1981 (trad. española: *Historia social de Grecia. Desde el período micénico hasta el final de la época clásica,* Madrid, 1987), que pretende en vano reducir lo «social» a un estado de pureza imposible...

Sobre la economía y la sociedad atenienses en particular (pero debemos señalar que muchas de las páginas de los anteriores trabajos en realidad recogen –¡por fuerza¡– el caso ateniense): V. Ehrenberg, *The people of Aristophanes. A sociology of old Attic comedy,* 2.ª ed., Oxford, 1951; A. H. M. Jones, «The economic basis of Athenian democracy», *Past and Present,* 1952, pp. 13 ss.; trad. alemana en *Welt als Geschichte,* XIV, 1954, pp. 10 ss.; vuelto a publicar en *Athenian democracy,* Oxford, 1957; S. Lauffer, «Die Bedeutung des Standesunterschiedes im klassischen Athen», *Hist. Ztschft.,* CLXXXV, 1958, pp. 497 ss.; A. French, *The growth of Athenian economy,* Londres, 1964.

Sobre los problemas demográficos atenienses: A. W. Gomme, *The population of ancient Athens,* Oxford, 1933; R. Meiggs, «A note on the population of Attica», *Cl. R.,* LXXVIII, 1964, pp. 2 ss.; W. E. Thompson, «Three thousand Acharnian hoplites», *Hist.,* XIII, 1964, pp. 400 ss.; M.H., Hansen, «Demographic reflection on the number of Athenian citizens 451-309 B.C.», *Am. J. Anc. Hist.,* VII, 1982, pp. 172 ss.

taría intentar aquí es definir su posible fisonomía en el siglo V. Tarea compleja: los textos no abordan la economía sino ocasionalmente, y lo hacen desde otras perspectivas. El hecho no es exclusivo del siglo V: Hesíodo, que tanto nos enseña sobre la economía rural del siglo VII, centra el verdadero tema de su obra en la justicia, y, en el siglo IV, Jenofonte ilustra un modo de vida aristocrático en ese tratado de gestión patrimonial que es, a su vez, el *Económico.* Con todo, para el siglo V ni siquiera contamos con un Hesíodo ni con un Jenofonte: no hay otra cosa más que fugaces apreciaciones en los textos históricos, alusiones en la poesía dramática, fragmentos de reflexiones de los filósofos o de los sofistas –muy pocas informaciones, apenas completadas por las inscripciones, pero que permiten ilustrar y ampliar algunas ramas de la arqueología. Resulta *imposible* reconstruir un sistema general de la economía griega de la época a partir de tales vestigios.

El *Económico* de Jenofonte, acabamos de decir, es un tratado de gestión patrimonial: y es que éste es el sentido del término *oikonomía,* «arte de regir un *oikos*», una «casa» familiar (tierras, personas y bienes). Esto nos lleva a señalar que, si la palabra ha cambiado para nosotros de sentido, el griego antiguo no disponía de otra para expresar el conjunto de conceptos que para nosotros significa «economía»[769]. Ahora bien, cuando una

---

Sobre la esclavitud en general: H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité,* 3 vol., París, 1879; W. L. Westermann, *The slave systems of Greek and Roman antiquity,* Filadelfia, 1955; Id., *s.v.* Sklaverei, *P.W.,* Suppl. VI (1935); A. H. M. Jones, «Slavery in the ancient world», *The Econ. Hist. Rev.,* 2.ª ser., IX, 1956, pp. 185 ss.; M. I. «Finley, Was Greek civilization based on slave labour?», *Hist.,* VIII, 1959, pp. 145 ss. Los dos artículos anteriores han sido vueltos a publicar en el libro *Slavery in classical antiquity,* ed. por M. I. Finley, Cambridge, 1960, en cuyas pp. 171 ss. figura un *bibliographical essay;* V. I. Velkov, «Raby frakiitsy v antitchnykh polisakh Gretsii VI-VII vv. do n. e.», V.D.I., 102, 1967/IV, pp. 70 ss.; Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne,* París, 1982, proporciona toda la bibliografía en sus notas. Para un enfoque teórico de la esclavitud antigua, *vid.* asimismo M. I. Finley, *Ancient slavery and modern ideology,* Londres, 1980; trad. española: *Esclavitud antigua e ideología moderna,* Barcelona, 1982.

Economía y política: H. W. Pleket, «Economic history of the ancient world and epigraphy», *Akten d. VI. intern. Kongr. f. gr. u. lat. Epigr. München 1972,* Munich, 1973, pp. 243 ss.; P. A. Rahe, «The primacy of politics in classical Greece», Am. Hist. Rev., LXXXIX, 1984, pp. 265 ss.

Arqueología e historia económica: Ed. Will, «Archéologie et histoire économique. Problèmes et méthodes», *Et. d'Arch. Class.,* I, Nancy-París, 1958, pp. 147 ss.; íd., «Limites, possibilités et tâches de l'histoire économique et sociale du monde grec antique», en P. Courbin (ed.), *Etudes archéologiques,* París, 1963, pp. 153 ss.; S. Humphreys, «Archaeology and the social and economic history of classical Greece», *P. del P.,* CXVI, 1967, pp. 374 ss.

Sobre los debates teóricos: Ed. Will, «Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique», *Annales,* IX, 1954, pp. 7 ss.; M. I. Finley, «Classical Greece», en *Deuxième Confér. intern. d'Hist. écon. (Aix 1962),* París, 1965, I, pp. 11 ss.; P. Vidal-Naquet, «Economie et societé dans la Grèce ancienne», *Arch. europ. de Sociol.,* VI, 1965, pp. 138 ss.; S. Humphreys, «Economy and society in classical Athens», *Annali della Scuola Normale Super. di Pisa,* ser. II, vol. XXXIX, 1970, pp. 1 ss.; P. Cartledge, «"Trade and politics" revisited: Archaic Greece», en P. Garnsey, K. Hopkins y C. R. Whittaker, *Trade in the ancient economy,* Londres, 1983.

[769] El término sólo sobrepasa su acepción doméstica para designar la administración *financiera* de los Estados: y así, a finales del siglo IV, el *Económico* pseudo-aristotélico distinguirá las «economías» monárquica satrápica y política *(sc.* de la *polis),* que nunca incluyen más que los ingresos y gastos, pero no la producción ni los intercambios.

lengua carece de voces para expresar una idea, esa idea no existe. El griego dispone de un vocabulario diferenciado para designar las distintas ramas de la actividad económica (la agricultura, la ganadería, el artesanado, el comercio lejano o sedentario, el manejo del dinero, ect.), pero esas actividades parciales nunca han sido agrupadas en una representación global, en un concepto comprensivo susceptible de ser expresado mediante una palabra. El fenómeno tiene su importancia: significa, por una parte, que las diversas formas de la actividad económica (que convergían todas para constituir lo que nosotros entendemos por «economía» en su sentido amplio) estaban, en realidad, yuxtapuestas y no coordinadas, sino de forma muy parcial (lo que permite eliminar la idea de que las *poleis* hubiesen tenido una «política económica»); significa, asimismo, que el moderno historiador, cuando trata de reconstruir la «economía griega», o, más modestamente, la de una *polis,* se entrega a una tarea arbitraria, puesto que esa economía no existía como un concepto global, puesto que tan sólo constituía una suma de actividades sectoriales y no un organismo coherente, concebido como tal. Además, el historiador de la economía griega debe desconfiar de toda teoría económica. No es que la economía griega no haya respondido a algunas «leyes» (la ley de la oferta y la demanda, por ejemplo, que ciertamente ya fue reconocida antes del siglo IV, en que es formulada): pero el análisis de cuanto nos descubren los textos sobre «vivencias económicas» demuestra, sustancialmente, que los principios que regían la economía de la Grecia de las ciudades son irreductibles a cuanto han elaborado los teóricos de la economía moderna, puesto que tales principios son inherentes a esa forma histórica única que es la *polis* y al sistema de representaciones mentales que informaba el comportamiento del ciudadano.

Si es que hubo alguna vez un concepto económico elaborado por los griegos, ése fue el de autarquía *(autarkeia),* que es el «hecho de bastarse a sí mismo». La autarquía es la condición económica de la libertad, la negación de la dependencia: un hombre o una ciudad sólo se sentían plenamente libres si su subsistencia no dependía de otro. Para el individuo, la autarquía es un ideal campesino, consistente en vivir, a ser posible, de su propio fundo, sin deber nada a nadie. Para la ciudad, la autarquía consistiría teóricamente en la suma de las autarquías individuales. Ni para ésta ni para los otros la autarquía existe de forma absoluta. Para vivir de su fundo, el campesino tiene necesidad de artesanos (herrero, alfarero, etc.), cuyos trabajos compra, al igual que en ocasiones intercambia bienes y servicios con sus vecinos. Desde el punto de vista comunitario, la autarquía es posible a niveles aldeanos (y esto puede seguir siendo cierto en pequeñas ciudades rurales), pero, a poco que la ciudad se urbanice, incluyendo en su seno a una determinada proporción de hombres que no vivan de su fundo y demasiado numerosos como para que la tierra pueda mantenerlos, la ciudad está condenada a importar, es decir, a afrontar una serie de azares que son la negación de la autarquía. Conviene, por otro lado, dejar bien sentado que el ideal de autarquía individual implica un sistema de valores fuera del cual es imposible comprender la economía griega. Si

la autarquía es (idealmente) la condición económica de la libertad del ciudadano, eso explica el apego (o la aspiración) del ciudadano a los bienes raíces; eso explica también que el trabajo de la tierra sea, entre todos, el trabajo honorable, el que conduce a la *areté*, el que pone al hombre en contacto constante con las divinidades nutricias y con los muertos, sus antepasados: el hombre libre tan sólo lo es plenamente en su fundo, en el que se enraiza. Y si la dependencia económica es un obstáculo a la libertad, se comprende que los oficios que la llevan aneja (los del artesanado y, con mayor razón, los del comercio) parecieran menos dignos al ciudadano que el trabajo de la tierra. De este modo se perfila una jerarquía de valores que no son de naturaleza económica sana. Dicha jerarquía no era concebida de la misma manera en todas partes, aun cuando en todas ellas procediese del mismo antiguo ideal. En las ciudades rurales y conservadoras, como eran las ciudades beocias[770], el derecho de ciudadanía pleno continuaba estando subordinado a la posesión de bienes raíces, mientras que cuatro años de ejercicio de un oficio artesanal originaban la pérdida de la *politeia*. En las ciudades más abiertas y de ecomomía más diferenciada, no sucedía de esta manera: eran muchos los ciudadanos artesanos en Atenas[771], y desde luego menos numerosos, es cierto, los ciudadanos comerciantes. Y cuando el ciudadano se halla obligado a entrar en una relación de dependencia económica, antes que depender de particulares trata de depender de la ciudad, ya sea mediante el ejercicio de un trabajo productivo remunerado por la misma (trabajos públicos), ya percibiendo los *misthoi* anejos a las funciones civiles, judiciales o militares. Así pues, la tendencia profunda no está orientada a una distribución racional de las «fuerzas productivas», sino *a una división irracional del trabajo social con arreglo a la dignidad del estatuto del hombre.* No se trata, desde luego, de una regla absoluta, y los apremios económicos pueden hacer «degradar» al ciudadano libre (allí, sobre todo, en donde esta «degradación» no le hace perder su estatuto político), puesto que es preciso vivir bien, aunque eso no signifique la desaparición de aquella tendencia fundamental a abandonar a los no ciudadanos los trabajos generadores de lazos de dependencia.

Por lo que toca a la *polis* misma, si bien es cierto que su autarquía ya no es posible, por regla general, en el siglo V, y es también cierto que el ciudadano prefiere depender de ella que de los particulares para su subsistencia, eso implica necesariamente el ejercicio de algunas funciones económicas por parte del Estado. Ya hemos señalado que la ausencia de una concepción global de la economía conducía lógicamente a reconocer la ausencia de una «política económica» global de la *polis* –algo que confirma la realidad, por poco que la conozcamos (y no es conocida más que en Atenas). Ahora bien, las funciones económicas de la *polis* apuntan nor-

---

[770] *Supra*, p. 391.

[771] Sin embargo, sería interesante conocer cuántos de entre ellos, a finales del siglo IV, eran artesanos nombrados ciudadanos (por razones políticas), y cuántos ciudadanos convertidos en artesanos (por razones económicas).

malmente[772] todas a una preocupación única: remediar la imposibilidad de la autarquía colectiva. El problema es ya varias veces secular en el siglo V. Desde que se rompe la relación entre la capacidad de producción alimenticia del territorio cívico y el número de bocas a alimentar (cívicas o no), debe restablecerse el equilibrio bien expulsando al excedente de población (colonización. mercenariado, etc.), bien importando subsistencias. En Atenas, y en el siglo V, las empresas coloniales (cleruquías, Turios, Anfípolis, Brea, etc.) contribuyeron, desde luego, a resolver el problema, aun cuando sus fines fueran políticos y estratégicos antes que económicos, como tuvimos ocasión de ver. En cuanto a las importaciones, la *polis* (en cuanto Estado) jamás se encarga de las mismas ni las organiza: las deja en manos de los particulares (y estos particulares generalmente no son ciudadanos) –pero favorece la actividad de esos particulares mediante medidas sobre las que nada certifica que procedan de un plan coherente, y la mayor parte de ellas no son en sí mismas medidas de carácter económico (dejando aparte la organización de instalaciones portuarias): vigila la calidad de la moneda, concluye acuerdos judiciales, administra una justicia rápida y equitativa[773], asegura la policía de los mares[774]. Por otra parte, e independientemente de estas consideraciones anteriores, la *polis* ateniense contribuye a permitir a los ciudadanos pobres que compren los géneros importados retribuyendo sus actividades públicas: pero los *misthoi* no están destinados a elevar el poder adquisitivo de quienes los perciben (y en la práctica sólo los elevan muy modestamente), sino más bien a procurar que «la pobreza no tenga por resultado que un hombre capaz de beneficiar a la ciudad se vea impedido en ello por la oscuridad de su condición» (Tucíd., II, 37, 1); es decir, a sostener su estatuto de ciudadano libre. En cuanto a las grandes obras públicas de la segunda mitad de siglo, que procuraron salarios a un número sin duda considerable de ciudadanos, casi no hace falta repetir que aquéllas no fueron emprendidas para asegurar su subsistencia y el «pleno empleo».

En resumen, si por una parte la distribución social del trabajo se efectúa, en buena medida, con arreglo a criterios tradicionales e irracionales,

---

[772] Normalmente: significa que no tenemos en cuenta aquí las anomalías propiciadas por el imperialismo.

[773] *Supra*, p. 178.

[774] Es evidente que la seguridad garantizada en la cuenca del Egeo y en los estrechos por la flota ateniense sería un poderoso auxiliar del comercio; pero cabe observar que esta forma de policía es un subproducto del imperialismo y que sus objetivos últimos no son económicos, sino políticos. Otras ciudades que no eran Atenas ejercían también una vigilancia militar en la zona de sus intereses económicos; ya nos hemos ocupado (*supra*, p. 221) de la lucha entablada por las ciudades griegas tirrenas contra la piratería etrusca, pero, como hemos visto, también en aquellas regiones entraban en consideración preocupaciones de *arché* política. En cambio, nada sabemos sobre la forma en que se garantizaba, en ese mar Adriático castigado por la piratería iliria, la seguridad de un comercio griego cuya intensidad está bien documentada por las excavaciones de Spina y Hadria, en la desembocadura del Po: la importancia de las fuerzas navales de Corcira podría explicarse por esa razón. Para volver a Atenas, hemos de señalar que el mantenimiento de la flota de guerra, instrumento del imperialismo, constituye el único nivel, según parece, en el que la *polis* interviene directamente en el comercio exterior: *infra*, p. 597.

que tienden a vincular los tipos de ocupación con los tipos de estatuto social, y si aquello en lo que algunas veces se ha querido ver una «política económica» no consiste realmente sino en la convergencia de efectos económicos derivados de unas medidas que, en sí mismas, no lo eran, de ahí resulta que debemos, al abordar la economía de las ciudades griegas, liberarnos de toda teoría anacrónica y analizar los datos concretos a la luz de unos hechos mentales que no son los nuestros.

II.–LA VIDA RURAL[775]

Pese a nuestra ignorancia de las realidades económicas griegas, hay una cosa cierta: la inmensa mayoría de los griegos del siglo V vivía –total

---

[775] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras de carácter general citadas en la nota 768, véase:

Sobre los cultivos y las técnicas: A. Jardé, *Les céréales dans l'Antiquité,* París, 1925; W. E. Heitland, *Agricola. A study of agriculture and rustic life in the Greco-Roman world from the point of view of labour,* Cambridge, 1921; M. Rostovtseff, *s.v.* «Frumentum», *P.W.,* VII, 1912, col. 126 ss.; F. Heichelheim, *s.v.* «Sitos», *P.W.,* suppl. VI, 1935, col. 819 ss.; A. Segré, «Note sulla storia dei cereali nell'Antichità», *Aegyptus,* XXX, 1950, pp. 161 ss.

Sobre el régimen de bienes raíces y las estructuras agrarias: P. Guiraud, *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine,* París, 1893; G. Thompson, «On Greek land-tenure», *Studies Robinson,* II, 1953, pp. 840 ss.; D. Asheri, «Laws of inheritance, distribution of land and political constitutions in ancient Greece», *Hist.,* XII, 1963, pp. 1 ss.; íd., *Distribuzioni di terra nell'antica Grecia,* Torino, 1966; M. I. Finley, «L'aliénabilité de la terre dans la Grèce ancienne: un point de vue», *Annales E.S.C.,* 1970, pp. 1271 ss. Estudios particulares relativos al Ática: J. V. A. Fine, *Horoi. Studies in mortgage, real security and land-tenure in ancient Athens,* Hesp., suppl. IX, 1951; M. I. Finley, *Studies in land and credit in ancient Athens 500-200 B.C.,* Rutgers Univ. Press, 1951. Estas dos obras, que tratan de problemas que no están directamente documentados en el siglo V, sólo afectan incidentalmente a esta época. Sobre la misma, véase H. Michell, «Land-tenure in ancient Greece», *Canad. Journ. of econ. and social sciences,* XIX, 1953, pp. 245 ss.; M. I. Finley, «Land, debt and the man of property in classical Athens», *Pol. Sc. Quart.,* LXVIII, 1953, pp. 249 ss. (debemos hacer la misma observación que antes, válida asimismo, en lo que concierne al siglo V, para el estudio de las mentalidades); J.H. Young, «Studies in South-Attica. Country estates at Sounion», *Hesp.,* XXV, 1956, pp. 122 ss.; W. K. Pritchett, «The Attic Stelai II», *Hespe.,* XXV, 1956, pp. 178 ss.; N. B. Kliatchko, «Stely Germokopidov kak istotchnik svedenii o rabakh v V v. do n. e.», *V.D.I.,* 97, 1966/III, pp. 114 ss.; V. I. Andreev, «Attitcheskoie obchtchetsvennoie zemlevladienie IV-IV vv. do n. e.», *V.D.I.,* 100, 1967/II, pp. 48 ss. (sobre las propiedades públicas); W. E. Thompson, «The regional distribution of the Athenian Pentakosiomedimns», *Klio,* LII, 1970, pp. 437 ss. Sobre los problemas relativos al mundo colonial, *vid.* ahora las tres ponencias siguientes: E. Lepore, «Per una fenomenologia storica del rapporto città-territorio in Magna Grecia»; G. Vallet, «La cité et son territoire dans les colonies grecques d'Occident»; E. Conduracho, «Problemi della polis e della khôra nella cittè greche del Ponto sinistro», en *La città e il suo territorio,* «Atti del settimo convegno di studi sulla Magna Grecia» (Taranto, 1967), Nápoles, 1968, en realidad, 1970, en donde también deben consultarse diversas comunicaciones e intervenciones, en particular de P. Romanelli (Cirenaica), A. Wasowicz (Ponto), R. Chevallier (Metaponto), M. I. Finley, etc. Además: R. Chevallier, «Problèmes agraires en Grande Grèce», *R.E.G.,* LXXXII, 1969, pp. 541 ss.; G. Uggeri, «Kleroi arcaici e bonifica classica nella khora di Metaponto», *P. del P.,* CXXIV, 1969, pp. 51 ss.; J. Pečírka, «Country states of the polis of Chersonesos in the Crimea», *Ricerche storiche ed economiche in memoria d C. Barbagallo,* Nápoles, 1970, I, pp. 457 ss.

o parcialmente– de la economía rural, ya fuesen agricultores aldeanos o bien, domiciliados en la ciudad, continuasen poseyendo y explotando (o las hiciesen explotar) tierras en el campo. Entre las pequeñas o minúsculas *poleis* del interior y las ciudades altamente urbanizadas de las costas, la situación variaba mucho, pero el principio sigue siendo cierto en todos sitios, unido a ese ideal cívico que liga la libertad del ciudadano con una autarquía a la que sólo puede aspirarse, en un grado más o menos acabado, mediante la posesión de bienes raíces.

Dos textos de Tucídides, que conciernen ambos al comienzo de la guerra del Peloponeso, son significativos al respecto. Mientras alienta a sus conciudadanos a afrontar el conflicto, Pericles realza el hecho de que tendrán que vérselas con campesinos, con todos los inconvenientes que supone la condición rural para la realización de una guerra larga y lejana: «En efecto –dice– los peloponesios[776] son *autourgoi*» (personas que «trabajan ellas mismas»), «y no disponen de recursos financieros ni privados ni públicos» (de esa clase de «recursos financieros que sostienen las guerras» y semejantes a aquellos que poseen los atenienses). «Las gentes de este tipo no pueden ni equipar flotas, ni enviar frecuentes expediciones terrestres que les condenan, simultáneamente, a alejarse de su país y a consumir sus propios recursos.» Y Pericles pasa a desarrollar la resistencia que ofrecen estos campesinos a sacrificar sus intereses inmediatos en aras de una causa común que sobrepasa el horizonte de sus campos. Frente a la talasocracia ateniense, «¿cómo cabe pensar que estos cultivadores *(andres georgoi)*... podrían conseguir nada positivo...?» (I, 142). Este cuadro trazado por Pericles representa a una serie de ciudades rurales a las que su debilidad, o incluso la ausencia de relaciones exteriores, les impiden acumular todas esas reservas financieras que están alimentadas por el comercio y por las tasas que gravan el tráfico mercantil, de ciudades, pues, en donde la autarquía rural, individual o colectiva, debía seguir siendo en gran medida la regla. Palabras retóricas, sin duda, y generalización engañosa, puesto que «el Peloponeso» incluía ciudades marítimas que distaban mucho de vivir del producto del suelo: ya hemos visto qué consecuencias catastróficas tuvo para Mégara el famoso decreto de Pericles[777],y una ciudad como Corinto tenía una economía más cercana a la de Atenas que la de las ciudades arcadias[778] o de las ciudades periecas lacedemonias, en las cuales, seguramente, estaba pensando Pericles. Pero,

---

Sobre las relaciones entre técnicas y mentalidad: J.-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grèce antique», *Journ. de Psychol.*, 1955, pp. 1 ss. (= *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965, pp. 197 ss.; trad. española: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1973).

[776] Hay que excluir, evidentemente, a los propios espartiatas, quienes, desde luego, viven tan sólo de las rentas de sus tierras, pero no las explotan directamente, sin que por eso sean habitantes de ciudad: es un caso excepcional.

[777] *Supra*, p. 271.

[778] Arcadia es una de las principales regiones de Grecia suministradora de *mercenarios* y de *colonos* (en Sicilia, en la fundación de Turios) durante el siglo V: en aquel territorio era difícil conseguir la autarquía rural, y no había otro tipo de actividades que pudiesen dar ocupación a los brazos sobrantes.

cualesquiera que sean los matices a introducir en la *autourgía* de los peloponesios, el relato tucidideo de la guerra no carece de detalles que confirman el principio anunciado: campañas retardadas o interrumpidas a causa de los trabajos agrícolas, o interrumpidas porque, como las provisiones llevadas se habían agotado, era preciso regresar a casa.

Falaces, pues, las palabras de Pericles lo son también en cuanto que opone con demasiado rigor la economía peloponesia a la ateniense. Es cierto que, desde el punto de vista colectivo, las importaciones alimenticias completaban desde hacía mucho tiempo los insuficientes recursos del territorio ático (e igual sucedía en otras muchas ciudades egeas), y su talasocracia iba a permitir a Atenas, a partir del 431, arreglárselas sin ese territorio. Pero, a título individual, eran aún muchos los atenienses que vivían de su fundo familiar, los ciudadanos *georgoi* o *autourgoi*; en realidad, toda la población de los demos rurales. Es éste un dato que aporta nuevamente Tucídides en su relato de la evacuación de los campos del Ática en el 431, «evacuación que les fue muy penosa, habituados como estaban desde siempre, la mayoría de ellos, a vivir en sus tierras...; la mayor parte de los atenienses, por tradición, desde tiempos antiguos, y luego en fechas más recientes *y hasta el comienzo de la presente guerra,* había continuado viviendo en el campo junto a sus familias, de manera que su mudanza no se hizo sin dificultades... Les resultaba penoso tener que abandonar sus casas y sus santuarios ancestrales... y cambiar de forma de vida..., y esa situación no la sobrellevaron nada bien...» (II, 14, 16). Y, en los años siguientes, Aristófanes no cesará de dar testimonio sobre la aspiración de estos desarraigados a regresar a sus tierras (la vuelta a los campos es uno de los temas centrales de la *Paz),* y, en ciertos casos, a la autarquía individual, si debemos creer al campesino Diceópolis: «Tengo la mirada puesta en mis campos; detesto la ciudad... y aspiro a regresar a mi aldea, que nunca me ha dicho "compra carbón, vinagre, aceite", que ignoraba el verbo "comprar" y que por sí misma me daba todo...» *(Acarn.,* 32 ss.) –autarquía aldeana, cuando no completamente individual. A estos auténticos campesinos, «que huelen a sudor, a ajo y queso», hemos de añadir un número indeterminable de habitantes de la ciudad que continuaban viviendo de las tierras en las que residían temporalmente: era el caso de la mayor parte de los aristócratas. Cabe pensar que si la guerra hubiese durado poco, tal como se esperaba[779], las cosas habrían recuperado rápidamente su orden tradicional. Pero la guerra decélica y sus devastaciones introdujeron en el sistema socio-económico ateniense una serie de trastornos decisivos, que serán analizados en el volumen siguiente.

No vamos a insistir aquí en los aspectos propiamente agrícolas (cultivos y técnicas) de la vida rural: son datos comunes y expuestos en muchos libros. Es sabido que la agricultura griega, con matices que afectan al suelo,

---

[779] Recordemos, por otra parte, que las invasiones peloponesias del Ática acabaron en el 424, y sólo se reanudaron en el 413, con la ocupación permanente.

al relieve y al clima[780], se funda sobre la trilogía mediterránea cereales-viticultura-arboricultura. Entre los cereales, la cebada ocupaba a menudo más espacio (e incluso un espacio exclusivo) que el trigo, mientras que la arboricultura concedía prioridad al olivo, productor de la principal grasa alimenticia. Entre estos tres polos fundamentales, a los que debemos añadir los cultivos de huerta y especialmente el de leguminosas (lentejas, habas, garbanzos), cada región había llegado a establecer sus propios equilibrios, con arreglo a sus condiciones naturales, así como a las posibilidades de intercambio: las regiones más aptas para el cultivo de los cereales (Occidente, Cirenaica, regiones esteparias del Ponto) producían por encima de sus necesidades y exportaban los excedetes, y, en cambio, la oleicultura ática o la viticultura de Rodas y de Tasos se orientaron tempranamente a la producción comercial. Pero esas especializaciones relativas jamás habían mermado los policultivos rurales, cuya permanencia se halla ligada al ideal de la autarquía. Sobre las técnicas de cultivo, no hay nada que decir que sea propio del siglo V: desde Hesíodo a Jenofonte, fueron las mismas, y, si ya lo habían sido mucho antes de Hesíodo, seguirán siendo iguales mucho después de Jenofonte –iguales, es decir, mediocres, cuando no hasta primitivas. Instrumental insuficiente (arado de madera, azada), rotación bienal de cultivos con un descanso de barbecho, ignorancia del abono, todo ello contribuía, por lo general, a conseguir tan sólo un escaso rendimiento, frente al cual las excepcionales cosechas de las llanuras de la Italia meridional o de Ucrania les habían valido a esas regiones una reputación de Jauja.

La ignorancia del abono es, tal vez, un fenómeno relativamente reciente, ligado a la decadencia de la cría de ganado mayor. Los rebaños de bovinos, uno de los signos de riqueza homéricos, desaparecieron de Grecia con anterioridad a la época clásica[781], retrocediendo, sin duda, ante la expansión de los cultivos. Los bovinos ya no son sino animales de tiro y para el sacrificio (principal ocasión para el consumo de su carne). Los caballos, a su vez, no cumplen ninguna función en la vida económica: montados por los jinetes en las guerras[782], enganchados únicamente en los carros de carreras (así como los mulos), su cría está unida a un estilo de vida aristocrático y aparece, por tanto, como una supervivencia. En cambio, el ganado menor abunda en todos sitios, pues proporciona textiles y alimentación a un pueblo que se viste con lana y sólo consume leche (en forma de queso) de cabra y de oveja. Desde luego, la cría de ganado menor contribuyó, paralelamente con algunos desmontes que debieron de continuar al menos hasta el siglo VI, a la degradación de la alfombra vege-

---

[780] Es absolutamente preciso dejar aparte a la Grecia montañosa del noroeste, sobre la que no sabemos gran cosa, y el ámbito colonial póntico, que es, en sí mismo, muy diverso (desde las vertientes húmedas de las cadenas pónticas anatólicas a las estepas del norte), pero completamente situado, desde la línea de la Propóntida, fuera de la zona del olivo.

[781] Excepto en algunas regiones montañosas húmedas, como el Épiro.

[782] Pero las fuerzas de caballería griegas son mediocres tanto por su número como, sobre todo, por su eficacia, salvo en algunas regiones privilegiadas, como Beocia, Tesalia, Sicilia.

tal, del suelo y de la hidrografía –fenómeno común, por otra parte, a todo el mundo mediterráneo. Cerdos, aves de corral y asnos completaban la riqueza pecuaria de los campos griegos. La mediocridad de la cría ganadera y su decadencia pueden deducirse de la oposición entre la alimentación homérica, basada esencialmente en la carne, y la alimentación clásica, con claro predominio de los vegetales. Es cierto que los productos del mar suministraban un complemento importante a esta dieta, en aquellos lugares que podían procurárselos.

Ya se trate de agricultura o de ganadería, de la observación de las prácticas rurales griegas se obtiene a menudo una impresión de mediocridad y de estancamiento, que será conveniente explicar.

Estamos mal documentados sobre la destribución de los bienes raíces. Parece que deberíamos distinguir aquí entre la «vieja Grecia» del Egeo y las regiones de colonización. En la Grecia del Egeo, el reparto del suelo data de las últimas migraciones de finales del II milenio. De lo que sucedió entonces, no sabemos en realidad nada, aunque se hayan efectuado algunas especulaciones al respecto. Pero esta distribución primitiva no perduró en ningún lado: los fenómemos de concentración y de redistribución del suelo que, por ejemplo, adivinamos (más que observarlos) en el Ática de los siglos VII y VI, debieron de producirse en todas partes. Ahora bien, en qué forma culminan tales procesos es un dato que, por lo general, nos resulta imposible conocer. Ya hemos intentado captar lo que sucede en el ámbito espartano[783], para llegar a comprobar que la distribución igualitaria de tierras conquistadas entre los *homoioi* no impidió que se produjesen concentraciones, de tendencia plutocrática. En el Ática, en donde los campesinos de comienzos del siglo VI habían presentado reivindicaciones igualitarias, a las que Solón se había resistido, mientras que los tiranos, como se ha sospechado, les habrían dado en parte satisfacción, la situación parece estabilizada en el siglo V –estabilizada dentro de una desigualdad que se hizo,, sin duda, soportable gracias al acceso del *demos* a la igualdad política, puesto que la exigencia de una redistribución del suelo desaparece de nuestra documentación–, lo que contribuye también a explicar el desarrollo de otros recursos distintos al suelo. Si pretendemos saber cómo se repartía el suelo del Ática entre los ciudadanos propietarios (cuyo número no es conocido), hay que arriesgarse a extraer inferencias a partir del siglo VI, pues el siglo V no proporciona ninguna información, excepto, como veremos, para el caso de los más ricos. Los estudios efectuados partiendo de documentos del siglo VI han permitido, de forma bastante hipotética, diseñar el siguiente cuadro: ± 10 por ciento de los propietarios de los bienes raíces habrían dispuesto en aquellas fechas de más de 12 hectáreas (el máximo es sensiblemente más alto, pero no es posible precisarlo); respecto al restante ± 90 por ciento de los propietarios, habrían constituido tres grupos aproximadamente iguales, que poseerían, respectivamente, de cinco a doce hectáreas el primero de ellos, de dos a cinco hectáreas el

[783] *Supra*, p. 397.

segundo, y menos de dos hectáreas el último –el tránsito entre cada uno de estos cuatro grupos, así como en el interior de los mismos, eran insensibles. Así que este esquema burdamente indicativo no es válido para el siglo V. En efecto, sabemos que un cierto número de campesinos atenienses, arruinados por la guerra decélica, abandonaron sus explotaciones y que en el siglo IV conoció una modificación de la distribución del suelo, cuyo alcance convendría no exagerar, pero de la que es lógico pensar que se hizo, sobre todo, en detrimento de las propiedades más reducidas y en beneficio de las grandes; deberíamos por tanto, para el siglo V, corregir las cifras anteriores en la línea de aumentar el número de pequeños propietarios, pero ya no cabe añadir más.

Los únicos datos con que contamos para el Ática en el siglo V conciernen a la gran propiedad. Sabemos, por un lado, que la clase censual superior (los pentakosiomedimnoi) estaba representada en todos los demos del Ática y, por consiguiente, que ninguna zona tenía el monopolio de la «gran» propiedad. Sabemos, por otra parte, gracias a los fragmentos de las inscripciones que registran la venta de los bienes de Alcibíades y de los demás «Hermocópidas», que las propiedades de aquellos ricos ciudadanos no formaban una sola pieza, sino que estaban dispersas. Ignoramos cómo se habían constituido. Desde luego, por vía hereditaria, y tal vez mediante compra –pero eso plantea el problema indisoluble de la alienabilidad del suelo en el siglo V– Si es cierto que la tierra puede traspasarse libremente en el siglo IV, no sabemos qué sucedía antes: lo más probable es que ninguna ley prohibiese jurídicamente las enajenaciones, pero que la ética tradicional detuviese a los ciudadanos antes de vender la tierra de sus antepasados[784]. De ahí que las transferencias de propiedades habidas en el siglo IV serían un indicio más del abatimiento de la vieja mentalidad cívica –o, si se prefiere, un indicio de que los apremios económicos habían pasado a tener más fuerza que la moral ancestral. Todo esto es solamente válido para el Ática, y las cosas debían variar considerablemente según las ciudades.

En el «mundo colonial»[785] podemos apreciar, dentro de los bienes raíces, una serie de estructuras que nos descubren fenómenos muy distintos a los observados en la Grecia del Egeo[786]. *A priori*, eso no es una sorpresa: fundadas más tarde, estas ciudades habían tenido, por lo general, una evolución menos compleja; y, fundadas en medios geográficos generalmente más vastos y homogéneos, las colonias habían logrado dotarse

---

[784] Los cambios de dueño de que trata Lisias, VII *(Areopagítico)*, se refieren a una tierra confiscada.

[785] Expresión teórica: las ciudades «coloniales» tenían en común el haber sido fundadas en nuevos espacios (para los griegos), pero aquellos espacios no eran necesariamente espacios vírgenes, y el entorno indígena variaba considerablemente, según su nivel cultural, su mayor o menor hostilidad a los colonos, etc. Problemas que ya hemos abordado *(supra*, p. 201) y de los cuales tendremos que volver a ocuparnos.

[786] Aunque quizá las ciudades de Asia Menor, fundadas asimismo en un medio «colonial», pudieron presentar caracteres análogos a los que vamos a destacar a continuación.

perfectamente de unas estructuras raíces más simples y racionales. Recientes investigaciones han arrojado importantes resultados. Así, la fotografía aérea y la prospección del suelo han revelado que el territorio de Metaponto, en Italia meridional, fue regularmente organizado en un catastro desde época arcaica, el cual constaba de más de 10.000 hectáreas divididas en lotes rectangulares regulares de unas 6 hectáreas cada uno, separados por caminos rectilíneos y zanjas de drenaje[787], que incluían edificios para la explotación del hábitat rural permanente, al menos desde el siglo VI[788]. El descubrimiento del trazado catastral metapontino fue de inmediato puesto en relación con un ejemplo más tardío, pero conocido desde hacía mucho tiempo, el de Quersoneso Táurico, en Crimea. Fundada en el año 422/1, esta ciudad primero sólo tuvo un territorio modesto, que se extendería mucho en el siglo IV, pero fue directamente organizado según los mismos principios que el de Metaponto, principios que han dejado huellas visibles hasta nuestros días (sistema ortogonal de caminos bordeados por muros, los cuales separan las fincas rectangulares, que incluyen su granja). El episodio de la retirada ateniense de Sicilia, durante el que Tucídides nos muestra a las tropas de Nicias cercadas en un olivar «rodeado por un pequeño muro, con un comino a un lado y a otro» (VII, 81, 4), sugiere que el territorio inmediato a Siracusa estaba organizado de la misma manera. La extensión del territorio de Quersoneso, que era el resultado de un aumento de la población, responde seguramente a un fenómeno general en las ciudades coloniales, cuyas zonas periféricas, ya estuviesen despobladas o bien la ciudad se hallase en condiciones de arrebatárselas a los indígenas, eran sucesivamente parceladas mediante prolongaciones del terreno cívico primitivo. La vieja Grecia ya no podía ofrecer esta clase de servicios. Además, aquellas estructuras rurales tan singulares parecen haber correspondido a unas estructuras urbanas paralelas. Parece que el hábitat urbano de Mégara Hiblea, en Sicilia, se dispuso con arreglo a unos caminos (más que a unas «calles») rectilíneos que delimitaban «recintos» cuadrangulares en los que cada casa poseía un jardín o vergel. Como, por otra parte, el eje principal del catastro de Metaponto se incorpora dentro del casco de la ciudad, surge la hipótesis de que la organización del territorio rural prolongaba, en cierta medida, la organización del espacio urbano. Por eso, el hábitat rural permanente que se aprecia en el territorio metapontino a partir de mediados del gislo VI correspondería a una estabilización de la seguridad, mientras que hemos de suponer, por el contrario, una densificación progresiva del tejido urbano, unida a la diversificación de las funciones urbanas. Aspectos, todos ellos, a partir

[787] Estas últimas parecen ser resultado de una gran operación colectiva de mejora de tierras, fechable a mediados del siglo V.

[788] Este tipo de división territorial debe ponerse en relación con el hecho de que diversas ciudades de Occidente poseían un cuerpo cívico limitado por un *numerus clausus* (cuerpo de los «Mil»: *supra*, p. 392). A poco que conozcamos bien el catastro, los «lotes» metapontinos eran alrededor de 1.300.

de los cuales sería prematuro extraer generalizaciones, pero que únicamente pueden concebirse en el caso de las fundaciones *a nihilo*.

Terminemos estas consideraciones sobre la distribución del suelo recordando que en ninguna ciudad el territorio era objeto, por entero, de apropiación privada. Además de las tierras comunitarias (bosques, pastos y reservas que podían servir para asignaciones individuales, como lo prueban las inscripciones de Lócrida del siglo V), la *polis* y sus subdivisiones *(phylai,* fratrías, demos, etc.) poseían tierras cultivables cuyo arriendo incrementaba sus ingresos financieros; y sabemos que los gastos de culto estaban parcialmente cubiertos por los arrendamientos de las propiedades de los dioses.

Ello nos conduce al problema de las formas de explotación. El ideal de la autarquía y las construcciones éticas vinculadas al trabajo de la tierra explican muy bien que el aprovechamiento directo fuera el modo de explotación más corriente. Los *autourgoi* peloponesios de Tucídides, los campesinos de Aristófanes, el agricultor que Eurípides presenta como marido de Electra, son ciudadanos propietarios aplicados a sus tareas rurales –aunque no hay razón para pensar que el aristocrático héroe del *Económico* de Jenofonte fuese un tipo de «reaccionario» propio del siglo IV. Por lo que hace al arrendamiento, constituía la regla en el caso de las tierras sagradas o colectivas: no tenemos datos al respecto para el siglo V, pero cabe comprobar que en el siglo IV, y en el Ática, los demos, que poseían superficies bastante importantes, arrendaban sus bienes a particulares, en forma de explotaciones que parecen haber sido de las mismas dimensiones y valor que las propiedades rurales. Así pues, las tierras públicas entraban, económicamente hablando, en el ámbito de la explotación privada. Respecto a la explotación en arriendo de tierras privadas, carecemos también de informaciones. El olivar confiscado a Pisandro del que habla Lisias (VII), que pasa rápidamente de mano en mano, lo vemos tanto sometido a la explotación directa como trabajado por arrendatarios.

¿Cuál era la situación del trabajo servil en el campo? Hay que distinguir de nuevo entre la vieja Grecia y el mundo colonial. No es posible dudar de que la mano de obra servil rural se hallaba más o menos extendida por todos los Estados de esa vieja Grecia, aunque convenga no exagerar su importancia. Casi no hay posibilidad de establecer diferencias entre cada una de las regiones, tal como sería deseable[789]. Sin embargo, debemos destacar que, como los esclavos eran normalmente bárbaros, el aprovisionamiento de mano de obra servil estaba ligado al comercio exterior y que los esclavos no debían de ser muy numerosos en aquellas regiones que tenían pocas conexiones directas con los países suministradores. Ya hemos señalado que Arcadia era, desde el siglo V, un vivero de mercenarios y de colonos: la mano de obra era allí relativamente superabundante, y los esclavos no debían de ser muchos. En el Ática, en donde el

[789] Dejamos aquí a un lado el problema, muy concreto, de los hilotas y otros grupos semejantes.

aprovisionamiento era fácil, no hay medio de calcular la proporción de esclavos en relación al conjunto de la mano de obra agrícola. Pero lo que conservamos de los documentos relativos a la venta de los bienes de los Hermocópidas sólo incluye unos cuantos esclavos, y no todos eran trabajadores rurales[790]. Respecto a las medianas y pequeñas propiedades campesinas, la mano de obra servil no debía representar sino un complemento, proporcional a la importancia del bien y al total de miembros de la familia. Cuando justifica su proyecto comunista, la Praxágora de Aristófanes coloca en paralelo la importancia de la propiedad de bienes raíces y el número de esclavos: «No es conveniente... que una persona cultive un extenso terreno mientras que otra no tiene ni siquiera en donde enterrarse, que uno disponga de muchos esclavos y que el otro no tenga siquiera un sirviente» *(Asambl. de las mujeres,* 592 s.) –aun cuando no sabemos lo que el poeta entendía por «muchos esclavos» ni cuántos pequeños propietarios tenían «siquiera un sirviente». No hemos de olvidar que si una destacada proporción de ciudadanos atenienses debían aún de vivir de su propio fundo, este último casi no le producía ningún dinero, que los esclavos costaban caro[791] y que cada uno de ellos suponía una boca que alimentar. En resumen, los esclavos rurales no debían de ser muy numerosos –ni más ni menos, sin duda, que los mozos de labranza en las explotaciones familiares de nuestros países antes de la mecanización.

La situación podía ser distinta en las ciudades «coloniales», ubicadas en contacto con las sociedades indígenas –distinta, pero no homogénea. Tales sociedades, muy diferentes según que consideremos Sicilia, Italia, Libia, Tracia, Ucrania o Crimea, no reaccionaron siempre de la misma manera ante la vecindad de los griegos, y las relaciones que se establecieron, fundadas bien en la conquista, bien en una penetración comercial pacífica, bien en un *modus vivendi* indeterminable, impusieron soluciones variables al problema de la mano de obra agrícola –soluciones que, por lo demás, evolucionaron en el curso de los siglos. Ya lo hemos visto en Siracusa, cuya economía rural se basó al principio de la esclavización de los ilicirios sículos, antes de que las vicisitudes del siglo V les condujesen a emanciparlos. Y aunque se ha supuesto que la inmensa prosperidad de Síbaris estuvo ligada a la servidumbre (¿pero bajo qué forma?) de los indígenas vecinos, ignoramos qué pasó con esos indígenas después de la destrucción de la ciudad, al igual que cuando fue reemplazada por Turios.

---

[790] De los 45 esclavos sobre los que hay constancia, 19 pertenecían a un meteco y no podían ser, por tanto, agricultores.

[791] En la venta de los bienes de los Hermocópidas, su precio medio (inferior, ciertamente, al de mercado) es de 174 dracmas. Sería preciso que pudiésemos comparar dicho precio con el precio de los bienes raíces, lo cual es imposible, porque esos mismos documentos indican el precio medio de 410 dracmas para una casa, cifra que es excesivamente baja (¿marasmo del mercado en 415-413; repugnancia de los compradores a adquirir esos bienes confiscados?'–en el siglo IV una casa costará, por término medio, 2.000 dracmas–). En cualquier caso, durante estos años el esclavo es *relativamente* caro. No debe olvidarse que el ciudadano-soldado percibía alrededor de 200 dracmas por la campaña completa de un año.

Es imposible formular reglas generales: desde la servidumbre a la asimilación, pasando por diversas formas de simbiosis y de aculturación, todo es posible en el mundo colonial, en el que la esclavitud propiamente dicha no estaba, desde luego, ausente. Sólo examinando región por región será como las investigaciones en curso, orientada tanto hacia las estructuras de las *poleis* como a las de las sociedades indígenas, permitirán en un futuro captar mejor este tipo de realidades.

Cultivos y técnicas, estructuras de los bienes raíces, formas de explotación, mano de obra: de todo esto, sólo podremos extraer conclusiones referidas a la posición que ocupaban la agricultura y la vida rural en la economía social de las ciudades cuando hayamos analizado las restantes ramas de actividad. Pero ya desde ahora hemos de apreciar el contraste entre dos categorías de hechos: por un lado, el apego del ciudadano a la propiedad y a la explotación del suelo, fenómeno que sigue siendo válido incluso allí en donde la propiedad de bienes raíces ya no es requisito básico del derecho de ciudadanía y en donde una cierta proporción del cuerpo cívico carece de los mismos, y que es de orden social y moral –maticemos: tradicional–; y, por otro lado, la evidente mediocridad de numerosos aspectos de la economía rural[792], que originaba la mediocridad en los rendimientos y, por tanto, en el nivel de vida de los campesinos, a menos que fuesen grandes propietarios o que algunas condiciones naturales excepcionales no desempeñasen el papel de correctivo. Esta segunda condición podría figurársenos como un fenómeno puramente tecnológico: pero la insuficiencia y el estancamiento tecnológicos derivan de factores que, a su vez, no lo son. Si un agrónomo moderno afirma que, en las circunstancias de aquel siglo, era técnicamente posible hacerlo mejor, que era posible, por ejemplo, corregir empíricamente el barbecho absoluto por medio de la rotación de cultivos, descubrir abonos más eficaces que el envolvimiento de hierbas durante la labor, etc., el problema que se suscita es el de saber por qué la invención tecnológica agrícola quedó bloqueada de esa manera. Tenemos que recurrir aquí a algunos textos de otras épocas: tratándose de Hesíodo y de Jenofonte, cuyos resultados convergentes, su aplicación al siglo V parece una interpolación legítima. En efecto, para Hesíodo, más que para Jenofonte, la agricultura no es un «oficio» dedicado a una «producción» de bienes que entran en un «circuito económico»: es una forma de vida, y de entre todas ellas, la más conforme a la naturaleza, la que está más en armonía con las fuerzas que rigen el mundo. Ya hemos señalado la ambivalencia de la noción *therapeia*, que es un «culto» y «cultivo»[793]: la agricultura es una colaboración constante entre las divinidades nutricias y el hombre piadoso; más que una técnica de producción (y mucho menos aún de productividad), es un ritual de fertilidad y de fecundidad en el que el hombre realiza lo mejor

[792] Mediocridad que, con todo, no conviene generalizar; el cultivo del olivo, por ejemplo, había alcanzado un destacable nivel técnico.

[793] *Supra*, p. 483.

posible su virtud-*arete*, «ante la cual –decía Hesíodo– los dioses han creado el sudor». Pues tan sólo mediante el sudor, la fatiga *(ponos)* y la aplicación *(epimeleia)* el hombre puede obtener del suelo *todo* lo que los dioses tienen a bien concederle. Y no es Hesíodo, sino Jenofonte, quien afirma que «la tierra, por ser una divinidad *(theos)*, enseña la justicia a aquellos que son capaces de aprenderla[794], y es a aquellos que le consagran la mejor *therapeia* a quienes les concede, a cambio, la mayoría de bienes» *(Econ.*, V, 12). Además, son los dioses los que han dado a los hombres las plantas alimenticias (Demeter, el trigo; Dionisio, la vid; Atenea, el olivo) e instituido la forma de «cultivarlas»; es decir, de rendirles culto: no hay nada que deba cambiarse ahí, ni inventar procedimientos técnicos nuevos que serían otras tantas argucias destinadas a engañar a los dioses. El progreso técnico en agricultura habría implicado una emancipación mental e intelectual que ni siquiera llegaba a plantearse en los ambientes rurales del siglo V, ni de los siglos siguientes, pues los estudios de un Teofrasto o de los sabios helenísticos no tendrán nada de «campesino» y seguirán careciendo de efectos reales.

Si el ideal de la propiedad autárquica estaba unido al estatuto del libre ciudadano, se comprende ahora que la aceptación de una determinada pobreza (de esa pobreza que, según Heródoto, formaba parte de la «naturaleza» de las cosas griegas)[795], o por lo menos de una determinada medianía *(mesotes)*, enraizaba en las concepciones religiosas y morales. La riqueza procedente de la tierra no es, desde luego, rechazada, pero tampoco se busca sin más: esa riqueza le es *dada* a algunos no porque sepan hacer que su fundo produzca más, sino porque poseen un fundo de mayor tamaño –y esto es asimismo un hecho del estatuto social, de esa jerarquía aristocrática que la propia democracia no llegó a eliminar. Y ese plus de riqueza, cuando existe, es abiertamente desviado hacia la vida política antes que utilizarlo para hacer más agradable la existencia (pues incluso los ricos siguen viviendo con sencillez) o en la economía comercial, ya que permite a quienes disfrutan del mismo consagrar su tiempo a los asuntos públicos, asumir magistraturas y «liturgías». Parece, pues, que la economía rural continúa siendo en todas partes, aunque en distinto grado, *la base esencial de la sociedad política*, la de los ciudadanos; que, aun cuando podía haber excedentes comercializables, dicha economía no estaba dominada por afanes de rentabilidad; y que, por consiguiente, tenía grandes posibilidades de ser muy estable –a menos que se viese afectada por trastornos ligados a disturbios políticos, tales como los señalados en Occidentes en época de los tiranos, o por una catástrofe semejante a la que experimentaron los campos de Ática durante la guerra decélica.

Es en este último caso cuando mejor apreciamos las consecuencias, que agravan y prolongan durante un largo número de años (413-404) una

---

[794] La justicia, «porque devuelve amplia y *justamente* la semilla que ha recibido» (Jenof., *Cirop.*, VIII, 3, 38).

[795] *Supra*, p. 445.

serie de experiencias que la guerra arquidámica no había hecho sino anunciar. Es la guerra decélica la que viene a romper la antigua complementariedad entre el campo y la ciudad, la tierra y el mar; es entonces cuando los fundamentos de cuanto subsistía de autarquía individual y colectiva, que tan sólo habría podido salvarse mediante una victoria o una capitulación rápidas, son sacrificadas a la voluntad de salvar el imperio, es decir, de salvar esa negación de la autarquía que había sido la explotación del mundo exterior. La duración de esta situación catastrófica (en el sentido etimológico: de ese derrumbamiento de las condiciones normales) y sus efectos materiales y morales condujeron a que, con la llegada de la paz y los atenienses «reducidos a su propio territorio», las bases económicas rurales del equilibrio socioeconómico antiguo ya no pudieran ser plenamente restauradas. Un caso excepcional, a fin de cuentas, éste de Atenas, no sólo por las dimensiones de la transformación impuesta por la última fase de la guerra, sino también por la originalidad de cuanto fue ahora arruinado, y todo a consecuencia del imperialismo. La guerra del Peloponeso afectó asimismo a las bases rurales y agrícolas de otras ciudades, sobre las que sabemos que sus territorios fueron devastados o sus cuerpos cívicos sacudidos por disturbios políticos; pero lo que no podemos saber, con carácter general, es hasta qué punto aquellos estragos y desequilibrios fueron inmediatamente reparados.

III.—EL ARTESANADO. TECNOLOGÍA Y TRABAJO SERVIL[796]

La producción artesanal plantea los problemas más difíciles dentro de la economía griega, pero el siglo V apenas permite abordarlos en sus

---

[796] OBRAS DE CONSULTA.—Además de las obras citadas en la nota 768, véase H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei den Griechen und Römern,* 4 vol., Leipzig, 1875 ss.; P. Guiraud, *La main-d'oeuvre industrielle dans la Grèce ancienne,* París, 1900; H. Francotte, *L'industrie dans la Grèce ancienne,* Bruselas, 1900; C. Singer y otros, *A history of technology,* I-II, Oxford, 1954-1956; R. J. Forbes, *Studies in ancient technology,* 9 vol., Leiden, 1955 ss.; C. M. A. Van den Oudenrijn, *Demiourgos,* Assen , 1951 (en neerlandés); P. Chantraine, «Trois noms grecs de l'artisan», *Mélanges Diès,* París, 1956, pp. 41 ss.; A. Fuks, «Kolônos misthios: labour exchange in classical Athens», *Eranos,* XLIX, 1951, pp. 171 ss. (sobre los jornaleros).

Artesanado: A. Burford, *Craftsmen in Greek and Roman society,* Londres, 1972; J. Ziomecki, *Les représentations d'artisans sur les vases attiques,* Acad. pol. Sciences, 1975; Y. Garlan, «Le travail libre en Grèce ancienne», en P. Garnsey (ed.), *Non-slave labour in the Greek-Roman world,* Cambridge, 1980, pp. 6 ss.; E. W. Thompson, «The Athenian entrepreneur», *A.C.,* LI, 1982, pp. 53 ss.

Sobre los ceramistas atenienses: G. M. A. Richter, *The craft of Athenian pottery,* New Haven, 1923; J. D. Beazley, *Potter and painter in ancient Athens,* Londres, s.d.; R. M. Cook, «Die Bedeutung der bemalten Keramik für griechischen Handel», *Jhb. d. Deutschen Archäol. Instit.,* 1959, pp. 118 ss.

Sobre las minas: E. Ardaillon, *Les mines du Laurion dans l'Antiquité,* París, 1897; J. M. Calhoun, «Ancient Athenian Mining», *Journ. Econ. and Busin. Hist.,* III, 1930-1931, pp. 333 ss.; H. Wilsdorf, *Bergleute und Hüttenmänner im Altertum,* Berlín, 1952; S. Lauffer, *Die Bergwerkssklaven von Laureion,* Wiesbaden, 1956.

Esclavitud: *vid, supra,* nota 768.

aspectos más específicos. Señalemos desde el principio que la simplicidad de la vida material traía por resultado que las necesidades se limitaran, por lo general, a lo estrictamente preciso y que, especialmente en el campo, algunas de esas necesidades fueran cubiertas gracias al trabajo familiar (hilado y tejido, por ejemplo). Pero, desde la prehistoria, los procesos que exigían una competencia técnica (metalurgia, cerámica, cuero, etc.) habían dado origen a oficios especializados, mientras que la urbanización había creado una serie de necesidades que no estaban cubiertas por la producción doméstica. Ahora bien, ya se trate de las cifras de la mano de obra artesanal, de su distribución social, de la estructura de sus empresas, las cosas distan mucho de estar claras en el siglo V.

En lo que respecta al número de artesanos *(demiourgoi, banausoi)*[797], la única estimación que se haya podido acometer atañe a la producción de cerámica pintada ática de «figuras rojas»[798]. Para esta época y para ese tipo de producción, se ha podido establecer que en Atenas trabajaban simultáneamente un promedio de 120 a 130 pintores; como debía haber, por término medio, otros tres obreros por cada pintor, sólo la producción de cerámica de figuras rojas debía emplear, de forma permanente, a unos 500 obreros. Pero eso no indica nada en cuanto al número total de ceramistas atenienses, y una evaluación aproximada y parcial como esta última resulta imposible en caso de los metalúrgicos, los zurradores, los carpinteros, los albañiles, los tejedores, etc. Además, algunas circunstancias locales o temporales podían propiciar una oferta de trabajo a un número más o menos considerable y variable de artesanos: por ejemplo, las obras de construcción naval[799]; por ejemplo, las grandes obras públicas, de las que Atenas no tuvo el monopolio en el siglo V. ¿A cuántos tra-

---

Sobre los trabajos públicos: R. H. Randall, «The Erechtheum workmen», *A.J.A.*, LVII, 1953, pp. 199 ss.; B. Wesenberg, «Kunst und Lohn am Erechtheion», *Arch. Anz.*, 1985, pp. 55 ss.

Sobre la relación mentalidad-ciencia-técnica, véase (entre otros): W. J. Verdenius, «Science grecque et science moderne», *Rev. Philos*, CLII, 1962, pp. 319 ss.; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, París, 1965, cap. IV (trad. española: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1973); M. I. Finley, «Technical innovation and economic progress in the ancient world», *Econ. Hist.Rev.*, XVIII, 1965, pp. 29 ss.; H. W. Pleket, «Technology and society in the graeco-roman world», *Acta Hist. Neerlandica*, II, 1967, pp. 1 ss.; W. den Boer, «Progress in the Greece of Thucydides», *Medel. d. Koningl. Nederl. Akad. v. Wetensch.*, Afd. Letterk., n.s. XL, 2, 1977.

[797] *Demiourgos* implica una actividad al servicio del público (ya hemos visto, *supra*, p. 383, que el término designaba a los magistrados en varias ciudades); *banausos* se referiría, originalmente, a los oficios del fuego; luego adquirió un matiz peyorativo de vulgaridad, tosquedad. Encontramos, asimismo, *cheirotechnes, cheironax*, que expresan la actividad manual.

[798] Categoría que no incluye toda la producción cerámica: aquí hay que añadir los vasos de barniz negro, la vajilla común no decorada, los contenedores destinados a la conservación y a la exportación de diversos géneros, las figurillas, lámparas, tejas, caños, etc.

[799] Llevaba poco tiempo, parece ser, construir una trirreme, y necesitaba pocos trabajadores; sin embargo, era preciso mantenerlas y renovarlas frecuentemente, pues eran poco duraderas. Una batalla naval con múltiples daños creaba una solicitud de mano de obra, que se veía sensiblemente reducida en época de paz. Desde luego, en todas las ciudades marítimas existía un gremio permanente de carpinteros de ribera, pero había también auxiliares temporales.

bajadores ocupó la construcción del Partenón, cuántos de entre ellos eran peones ocasionales? No lo sabemos.

Las mismas incertidumbres nos acosan respecto al reclutamiento social de los artesanos. Ya hemos visto que la ética del ciudadano le llevaba en principio a repeler el lazo de independencia que crea todo trabajo que no fuera el del suelo y que, en algunas ciudades, el artesanado conducía a la exclusión de la *politeia*. Pero no parece que hubiese un verdadero desprecio por los *banausoi* más que en las ciudades de tipo guerrero (Esparta, las ciudades cretenses) y entre aquellos que admiraban a tales ciudades. Por el contrario, los corintios pasaban por ser, de todos los griegos, quienes menos desdeñaban a los artesanos, actitud que Heródoto consideraba excepcional (II, 167). El ejemplo de Atenas no vendría a confirmar sus palabras, pues allí los ciudadanos artesanos no eran raros (los había, incluso, ricos) ni, según parece, despreciados[800]. Sin embargo, parece que la mayoría de los artesanos de Atenas se situaba al margen de la *polis*. Sabemos que la prosperidad de Atenas y la liberalidad del estatuto concedido a los *metecos*[801] atrajeron a estos últimos en gran número: hay de 10 a 15.000 (más sus familias) en vísperas de la guerra del Peloponeso. Excluidos de la propiedad de bienes raíces, participaban en la actividad económica, único motivo de su presencia en Atenas, en el ámbito del artesanado y del comercio exclusivamente, pero no es posible decir en qué proporción se repartían entre estas dos ramas ni cuál era la relación numérica entre los metecos artesanos y los ciudadanos artesanos. El hecho de que sus obligaciones militares condujese a clasificarlos, igual que los ciudadanos, en hoplitas y remeros, pone de manifiesto la diversidad de sus ingresos, y los Treinta atacaron a metecos muy ricos para confiscar sus fortunas. La inmensa mayoría de los metecos estaba concentrada en las dos aglomeraciones urbanas: si residían algunos en los demos rurales, no llegamos a captar su presencia, y los artesanos aldeanos eran probablemente ciudadanos. No sabemos nada, en el siglo V, de los metecos que habitaban en otras ciudades que no sean Atenas. Por último, los esclavos suministraban una proporción de la mano de obra artesanal, pero tampoco es posible determinar cuál era esa proporción en comparación con el número de trabajadores libres, al igual que no sabemos, en el caso de estos últimos, cuántos son metecos y cuántos ciudadanos. Lo mismo sucede con el número absoluto de esclavos, que ha sido objeto de estimaciones lo bastante divergentes como para que lleguemos a la conclusión de que no tienen ninguna utilidad. Pero nos los encontramos en todos los oficios, tanto entre los peones (sobre todo ahí, desde luego) como entre los técnicos más especializados: los nombres con que firman los pintores de

---

[800] Naturalmente, no debemos efectuar un juicio basándonos en Platón, el cual considera que la práctica de un oficio manual es un obstáculo para el conocimiento del alma (*Alcib.*, 131 *a*).

[801] Estatuto difícil de definir: aunque excluidos de la *politeia* en el sentido estricto del término y sometidos a la tasa de residencia, los metecos forman parte de la comunidad ateniense en sentido amplio, pues gozan de privilegios judiciales y combaten junto a los ciudadanos.

vasos revelan la existencia de bárbaros entre los mejores de aquellos «artistas griegos», lo que conduce a preguntarse qué proporción de esclavos hubo entre los numerosos escultores del Partenón–. Las cuentas del Erecteion muestran que había artesanos libres y serviles trabajando juntos y recibiendo la misma paga, tanto a destajo como por día de trabajo (una dracma diaria): en qué medida el salario del esclavo iba a parar a su amo, es un dato que ignoramos. Así pues, la estructura social del artesanado ático (el único del que tenemos cierta ponderación) parece haber sido abigarrada e incluir a miembros de todos los elementos jurídicos de la población; y, evidentemente, el Pseudo-Jenofonte piensa sobre todo en esta población artesanal cuando lamenta que no podamos distinguir de una simple ojeada a los esclavos de los metecos, y ni siquiera de los ciudadanos (I, 10). El personal servil sólo era empleado de forma exclusiva en las minas: los filones eran arrendados por la ciudad a los particulares, que hacían trabajar en los mismos a los esclavos, esclavos que a veces alquilaban a ciertos propietarios que destinaban una parte de sus ingresos a este tráfico de mano de obra. Los 20.000 esclavos que huyeron de los campos del Ática en el 413 y que, escribe Tucídides (VII, 27, 5), eran sobre todo «obreros», fueron sin duda grupos que procedían de las minas y fundiciones de Laurión.

Finalmente, en lo que se refiere a la estructura de las empresas, se trata de un problema en el que debemos evitar las nociones anacrónicas de «manufacturas», «fábricas» o «industria». Se cita siempre la empresa de confección de armas de Lisias y de su hermano (ambos metecos), que habría contado con 120 esclavos obreros: suponiendo que se trate verdaderamente de eso (ya veremos que existen dudas), no cabría atribuir un carácter «industrial» a semejante empresa más que si fuese seguro que la producción estaba organizada de manera distinta que en un taller de cinco trabajadores. Ahora bien, lo que conocemos en todas partes, bien por las huellas que han dejado los talleres en el suelo, bien por las representaciones que de ellos nos dan las pinturas de vasos, prueba que los trabajadores podían contarse, por regla general, con los dedos de la mano, y es preciso, en el caso de muchos oficios, representarnos al patrón acompañado por uno o dos obreros, o incluso laborando sólo en su tenderete.

Lo cual nos lleva a plantearnos por qué las empresas no se desarrollaron por la vía «industrial»: pregunta a la que podemos dar diferentes respuestas, aunque el siglo V no nos permita obtenerlas todas. La más inmediata de tales respuestas parece ser la naturaleza del mercado. Como las necesidades en productos de uso corriente eran muy módicas, el artesanado local podía atenderlas sin grandes esfuerzos en todas partes; hacia los mercados exteriores únicamente podían exportarse, además de los recipientes de aceite y de vino, algunas especialidades costosas y relativamente poco solicitadas: ya volveremos a examinar este asunto cuando estudiemos el comercio. La escasa fuerza de la demanda contribuye, pues, a explicar la posibilidad de satisfacerla sin que fuese necesario intensificar la producción desarrollando los talleres. Pero podríamos preguntarnos por qué esa situación no condujo a la competencia: ¿por qué determinados productores no intentaron fabricar más y más a bajo precio, para eliminar

a los demás de un mercado que no prometía a cada uno sino modestos beneficios? Sin embargo, no encontramos rastros de semejante fenómeno, y volvemos a estar ante un problema de la misma naturaleza que el planteado en la agricultura: el de la relación entre técnica y mentalidad.

Tal como las conocemos en el siglo V, las herramientas y las técnicas apenas han evolucionado mucho más, desde sus orígenes, en el artesanado que en la agricultura. Las técnicas del bronce se conocen ya desde el III milenio, las del hierro desde finales del II. El torno de alfarero es conocido desde finales del III milenio, y su aceleramiento desde finales del II. En cuanto a la rueca y al telar, sus orígenes se pierden en la noche de los tiempos. En aquellos lugares en donde las técnicas experimentaron las mayores transformaciones, su evolución no está ligada a la satisfacción de las necesidades de la vida cotidiana: las grandes construcciones de piedra, que habían desaparecido con los reinos micénicos, resucitan ahora gracias al desarrollo de los cultos cívicos y panhelénicos; el progreso de las construcciones navales se halla unido a necesidades de la guerra y su evolución es del mismo tipo que la del armamento, de manera que no implica un cambio revolucionario en los modos de producción –sucede lo mismo con todo lo demás: los objetos producidos cambian de tipo, de estilo, de forma, pero siempre son producidos de la misma manera[802]. Ahora bien, como la producción artesanal global había aumentado en el curso de los siglos a raíz del aumento de la población, las crecientes necesidades tan sólo se habían cubierto mediante la multiplicación de los talleres y nunca cualquier productor se había preguntado si le sería posible producir más a costa de una transformación de su modo de producción. ¿Estamos ante una parálisis intelectual, ante una falta de imaginación tecnológica? ¿O acaso intervenían otra clase de barreras?

Se ha invocado algunas veces la falta de capital para explicar por qué no hubo un desarrollo de las empresas, y la abundancia de mano de obra servil para explicar la ausencia de inventos tecnológicos. Ninguno de estos argumentos parece sostenible.

Toda empresa, por pequeña que fuese, es cierto que exigía una inversión de fondos para el edificio, el instrumental y, en su caso, los esclavos, y seguramente los pequeños artesanos no disponían de los capitales que les habrían permitido desarrollar su empresa. Sin embargo, los capitales existían, y el problema consistiría en saber por qué no se encauzaban, o muy raras veces, a las «inversiones industriales». En el siglo IV veremos a muchos particulares adquirir un taller y poner su gestión en manos de un esclavo, contra el pago de una renta, y es probable que este sistema (conocido como la *apophora)* existiese ya desde el siglo V[803]: pero prestar

---

[802] Hay, sin embargo, excepciones, como la introducida, en la escultura monumental, por la adopción de la fundición en vaciado («cera perdida»): ¿debemos subrayar que esta innovación no tiene ningún alcance económico?

[803] El Pseudo-Jenofonte, I, 11, parece aludir al mismo, y nos inclinaríamos a imaginar que la armería de Lisias y de su hermano Polemarco *(supra,* página anterior) debió de funcionar por este sistema, ya que Lisias no era, desde luego, un trabajador manual. La gran fortuna de ambos hermanos plantea, por otra parte, problemas insolubles. Su padre, el siracusano Céfa-

dinero a un artesano para permitirle desarrollar su empresa no parece haber sido una práctica frecuente, suponiendo que haya existido. De cualquier modo, estas «colocaciones de capital» no eran «inversiones» en el sentido moderno del término, pues no encerraban ninguna participación en los beneficios de la empresa y únicamente apuntaban a la percepción de una renta. Además, ya hemos señalado que los ciudadanos que disponían de liquidez la dedicaban más gustosos a esos gastos políticos improductivos que eran las «liturgías» y las magistraturas y ya veremos que, cuando daban un «uso» económico a su dinero, preferían arriesgarlo en el comercio marítimo[804]. Es probable que si el artesanado apenas tenía atracción sobre los capitales, se debiese a que no se preocupaba de solicitarlos y, por tanto, a que no los necesitaba.

El problema de la mano de obra servil como factor del estancamiento tecnológico es más complejo y, por muy común que sea, la respuesta frecuentemente afirmativa dada a este problema es, según parece probable, falsa. Los griegos, se dice, no habrían experimentado la necesidad de perfeccionar su instrumental, ni la utilización de ese instrumental (en la línea, por ejemplo, de una división más acentuada del trabajo industrial)[805], porque la existencia de esclavos habría hecho que cualquier perfeccionamiento fuera inútil: ¿por qué inventar máquinas, para producir más, cuando bastaba con multiplicar los brazos? Podríamos ya objetar

---

lo, la había heredado ya de su propio abuelo; después de haber fijado su residencia en Atenas, habría gozado de la amistad de Pericles y de Sófocles, y es difícil imaginar que desempeñase un oficio artesanal. Sus hijos habían recibido la misma educación que los atenienses distinguidos. Habían abandonado Atenas para ir a vivir de una hacienda en Turios, de donde habían sido desterrados en el 412. Sólo después de su regreso a Atenas conocemos el dato de la famosa armería, pero ignoramos qué importancia tenía dentro de su fortuna. Además, es arbitrario hablar, como hacen algunos estudiosos modernos, de un «taller de 120 esclavos». Lisias *(contra Eratóstenes,* 19) dice simplemente que, entre los bienes que le confiscaron los Treinta, figuraban «120 esclavos, de los cuales se llevaron ellos los mejores y entregaron los demás al tesoro público», lo que puede desatar diversas hipótesis sobre la naturaleza de aquel personal y su pertenencia a la empresa artesanal. *Cf.* también más adelante, nota 807.

[804] Por desgracia, no contamos con ningún dato sobre alguna fortuna mueble en el siglo V, tal como nos sucede en el IV, en el caso, por ejemplo, de la que Demóstenes disputó a su tutor *(contra Afobo,* I, 9-11). Esta fortuna, exclusivamente urbana, incluía dos talleres artesanales, bienes domésticos, dinero en efectivo y sumas prestadas. Los talleres tan sólo son evacuados desde el punto de vista de su renta y el dinero no parece que intervenga aquí más que para la compra de materias primas; en cuanto al dinero colocado (préstamos a particulares, préstamos marítimos), se destina a otras operaciones ajenas a los talleres. Además, una buena parte de las rentas de esos ciudadanos tan acomodados se encauzaba, necesariamente, hacia los gastos políticos: no se trata de una familia de «industriales capitalistas» en el sentido moderno del término. No hay ninguna razón para pensar que el siglo V haya sido más «moderno», a estos efectos, que el IV.

[805] Conviene no confundir «división del trabajo» y diferenciación de oficios: esta última parece haber estado bastante acentuada. Un pasaje de Jenofonte, *Cirop.*, VIII, 2, demuestra que cuanto más numerosa es la comunidad, tanto más se diferencian los oficios. Pero cuando dice que, en un taller de zapatería, uno no hace sino cortar, otro sino coser, etc., eso no tiene nada que ver con el «trabajo en cadena»: esta especialización en un trabajo parcial no tiene otro objeto que la mejora de la calidad del producto mediante la mejora de la *dynamis* de cada trabajador, y no es un problema de producir más.

aquí que el número de trabajadores serviles no podía multiplicarse más que dentro de límites relativamente estrechos, no tanto porque las fuentes de procedencia de los esclavos no eran inagotables cuanto porque, según vimos, los esclavos eran costosos. Y podríamos añadir que tales innovaciones tecnológicas, que no estaban fuera del alcance de la inteligencia griega, habrían acabado siendo menos caras que un equipo de esclavos puesto a hacer el mismo trabajo, y más aún habida cuenta de que la productividad del trabajo servil era escasa. En realidad, parece que debemos invertir el problema y, más que afirmar que era la abundancia de mano de obra servil lo que bloqueó la imaginación tecnológica, preguntarse si no fue una mentalidad rebelde a la innovación lo que, perezosamente, favoreció el recurso a la mano de obra servil.

Si es cierto que las técnicas griegas no han evolucionado en sus aspectos fundamentales, no por eso dejaron de conocer en el curso de los siglos algunas mejoras empíricas de carácter parcial, aunque todas ellas apuntaban a la mejora de la *calidad* de los productos, sin llegar por eso a transformar los modos de producción con el objeto de incrementar la cantidad. En la medida en que existió, la imaginación tecnológica griega estaba orientada hacia lo *mejor* y no hacia el *más*. Este desprecio del *más* quedará ilustrado, en épocas más tardías, por el hecho de que determinados inventos susceptibles de aumentar la producción no encontrarán aplicaciones prácticas. Si tuviésemos la tentación de explicar este fenómeno por la ausencia de necesidad (eventualmente ligada a la abundancia de esclavos), conviene recordar que Aristóteles, que dominaba la mecánica teórica, hacía alarde de desprecio por la técnica, y que se honraba a Arquímedes por no haber rebajado su ciencia a las aplicaciones prácticas. Conocemos mal la ciencia del siglo V, pero lo que se sabe de la aritmética y de la geometría revela que sus planteamientos se mantuvieron en un nivel puramente teórico.

Una de las causas esenciales del estancamiento tecnológico parece descansar, pues, en un divorcio entre ciencia y técnica, entre teoría y práctica. Ese divorcio forma parte de la propia naturaleza de la investigación científica; pero, mientras que hoy en día los resultados de la investigación desinteresada son explotados para aplicaciones prácticas, el divorcio fue total y absoluto en la antigua Grecia, y la ciencia sigue siendo exclusivamente *theoría,* «contemplación» –una contemplación que no carece, desde luego, de una búsqueda de explicaciones–. Y el objeto de tal contemplación es el mundo en su más amplio sentido, ese *kosmos* cuyo primer significado es de carácter estético («adorno», «ornamento», «buen orden») y cuyo funcionamiento procede (según cada persona) de la voluntad divina o de determinados principios metafísicos[806]. La preocupación por dominar los secretos de la naturaleza para desviarlos hacia empleos prácticos es ajena al deseo de conocimiento de la ciencia griega. Volvemos a encontrar aquí una noción ya señalada a propósito de la agricultura: el hombre no tiene que modificar el orden del mundo, que trans-

[806] *Supra,* p. 540.

formar la naturaleza. Es indudable que nunca deja, en realidad, de transformarla, pero con arreglo a intervenciones simples y que le parecen, en sí mismas, naturales: existe una relación natural entre la lana de la oveja y las necesidades del vestido, entre el cuero del buey y la necesidad de calzarse, entre la fuerza del buey y el peso de la rueda de moler, etc. Podríamos pensar que existía una especial inercia mental para no descubrir una relación semejante entre la fuerza del viento y el peso de la rueda, pero esa inercia se explicaba también por la tradición, pues aquello que se hace desde siempre figura como que también es parte del orden del mundo. Heredera de la religión, la ciencia griega respeta en el *kosmos* un orden en el que todo tiene su sitio, las plantas, los animales, los minerales –y el propio hombre, que ha aprendido de los dioses a servirse de ello. Todos estos elementos conviene explicarlos, pero no modificarlos. En cuanto a los perfeccionamientos de detalle que, efectivamente, conocieron las diferentes técnicas (en el sentido de una mejora cualitativa), no debieron nada a la ciencia: son más bien resultado del *bricolage*, es decir, no de una especulación teórica que pasa a ser aplicada, sino de observaciones empíricas ocasionales que permitían, eventualmente, alcanzar una perfección real (noción cualitativa) dentro de una técnica dada, aunque no salir de esa técnica para descubrir otra distinta.

Habíamos abordado el problema del estancamiento tecnológico partiendo de factores económicos y sociales: modicidad de la demanda, estrechez del mercado, rareza del capital, trabajo servil. Explicaciones modernas que, a nuestros ojos, pueden parecer objetivamente justas. Pero el factor mental conduce a preguntarse si esas explicaciones son necesarias. Pues si la explicación de la falta de interés por la productividad obtenida mediante el análisis de la mentalidad es, a su vez, justa, podría también ser suficiente. Podría suceder, en otras palabras, que los factores propiamente socioeconómicos no hayan sido determinantes –incluso más: que ni siquiera hayan tenido que intervenir para explicar y justificar el bloqueo tecnológico.

Si volvemos ahora a dirigir nuestra mirada a la estructura de las empresas, parece que las conclusiones son claras. La dimensión del taller (el número de personas que trabajan en el mismo) no posee ninguna relevancia respecto al modo de producción. Este último encuentra su marco habitual en un taller de pequeñas dimensiones, en una «célula» artesanal que asocia, según cada oficio, una cantidad variable, pero siempre restringida, de trabajadores. El incremento de la producción, de ser necesario, se obtiene no mediante el aumento de la productividad, sino por la multiplicación de las células productoras, varias de las cuales podían pertenecer a un mismo patrono sin que éste se convirtiera, por eso, en un «industrial»: es de esta forma, seguramente, como debemos imaginar la empresa de Lisias y de su hermano[807].

---

[807] Por lo demás, no es preciso suponer que esta empresa, si es que efectivamente (?) ocupaba a un centenar de obreros en el 405/4, funcionara siempre al mismo nivel. En esta

Queda un último problema: ¿conoció el artesanado de esta época la competencia entre el trabajo libre y el trabajo servil, como a menudo se ha asegurado, e incluso el triunfo del segundo sobre el primero? Esta hipótesis descansa sobre dos consideraciones discutibles, la primera de las cuales es el pretendido desprecio de los griegos hacia el trabajo artesanal, y la segunda el ideal que habría conducido al ciudadano a consagrarse exclusivamente a los asuntos públicos, lo que habría incitado a la Atenas democrática a poner en práctica los *misthoi.* Ya hemos visto qué conviene pensar respecto a la primera de estas ideas; en cuanto a la segunda, sabemos que los ciudadanos atenienses distaban mucho de aspirar todos a consagrarse a la actividad pública (que no precisaba de todo su tiempo, salvo en el caso de algunas magistraturas superiores) y que los *misthoi,* que no todo el mundo tenía oportunidad de lograr, ni tampoco de forma permanente, no eran suficientes para vivir[808]. A fin de cuentas, si el problema se plantea desde estos dos puntos de vista, tendríamos que contraponer no el trabajo libre con el trabajo servil, sino el trabajo de los ciudadanos con el de los no-ciudadanos –y ya hemos visto que, efectivamente, la preocupación por su *status* conducía gustoso al ciudadano a abandonar el trabajo artesanal en manos de los componentes de esa segunda categoría, pero ante todo de los metecos. Por último, debemos señalar que la hipótesis de la competencia del trabajo servil descansa en una estimación exagerada del número de esclavos artesanos, número que no hay medio alguno de conocer –excepto en las minas, en donde el problema de la competencia no llegaba a plantearse...

época, las considerables pérdidas sufridas por las fuerzas armadas atenienses crearon una demanda excepcional de armamento, atestiguada además por las construcciones navales, y es posible que los dos hermanos, deseosos de manifestar su lealtad a su patria adoptiva, consagrasen *entonces* una parte de su fortuna a ampliar la actividad de una empresa cuyas dimensiones podían ser mucho más modestas en tiempos de normalidad. Por último, no es fácil concebir a todos esos trabajadores laborando en un mismo local (lo que implicaría la noción de «manufactura»); sin embargo, en esta época en que los metecos huyen de Atenas, los talleres vacíos no serían difíciles de encontrar, y lo más probable es que la «gran empresa» en cuestión no hiciese más que reagrupar una serie de talleres. De cualquier modo, parece tratarse de un fenómeno excepcional.

[808] Convendría hacer una restricción en lo tocante a los períodos de la guerra del Peloponeso, durante los cuales los atenienses quedaron encerrados dentro de su recinto fortificado y los *misthoi* adquirieron entonces una importancia más considerable que en tiempos de paz, puesto que, privados de sus ingresos territoriales, los campesinos seguían obligados a atender a sus abastecimientos. Se ha observado algunas veces que esta situación habría podido favorecer el desarrollo de la mano de obra artesanal libre, incluso cívica; pero, por un lado, Atenas vive entonces en pie de guerra y esa mano de obra potencial se encuentra en buena medida absorbida, durante ocho meses al año, por sus tareas militares (por las que percibe, esencialmente, sueldos militares, que son en realidad *misthoi);* y, por otro lado, la situación que, según se piensa, habría podido originar una transferencia de la mano de obra rural hacia el artesanado urbano es, económicamente hablando, una situación de marasmo: los metecos abandonan ahora Atenas en gran número, y si no había ya lugar para sus actividades, tampoco la había para la de eventuales artesanos ciudadanos. El problema se planteará en otros términos cuando, después del restablecimiento de la paz, veamos a los metecos regresar a Atenas, pero también cómo una determinada proporción de campesinos no vuelve a sus campos devastados *(cf.* el volumen siguiente).

En realidad, la única manera correcta de plantear el problema de la eventual competencia del trabajo servir consiste en preguntarse si un taller con mano de obra servil podía producir a más bajo precio que un taller con mano de obra libre (cívica o metecos). Lo cierto es que no podía –aunque, más bien, este problema tan «correctamente planteado» hubiera sido inaccesible a la mentalidad griega. Los griegos, en efecto, eran incapaces de concebir una intervención sobre los precios y de ponerla al servicio de la gestión empresarial. Para un productor moderno, conquistar al consumidor logrando rebajar los precios supone, en principio, un incremento de la productividad mediante el progreso técnico –es inútil volver sobre este punto: ya hemos visto que esto no sucedía. Pero, sobre todo, la misma idea de intervenir en los precios habría sido inconcebible, puesto que, al igual que existía la imagen de una justa relación entre el trabajo del agricultor y el rendimiento de la tierra[809], del mismo modo se concebía una justa relación entre el trabajo del artesano y el valor de su producto: más exactamente, entre la capacidad del artesanado (su *dynamis)* y la calidad de su producto. El precio (el «justo precio») expresaba esa razón y determinaba la relación entre el productor y el comprador que, al adquirir un producto artesanal, de hecho retribuía el servicio de una capacidad que él mismo no poseía[810]. Evidentemente, esta relación no impedía que el productor intentase obtener algo más que el precio justo: entre este último y su sobrevaloración se inserta el regateo. Pero llegar por debajo habría roto la relación «natural». La ley de la oferta y la demanda parece que no pudo intervenir aquí: imperaba en el mercado de bienes de importación, sujeto al azar del comercio lejano, pero, en el mercado de productos artesanales. la oferta parece haber sido siempre proporcionada a la demanda, o, si se prefiere, la producción se hallaba supeditada al consumo, al contrario de lo que tiende a ocurrir en nuestros días. Sólo algunas circunstancias excepcionales, vinculadas a la guerra (reducción del número de productores; dificultades de aprovisionamiento de materias primas, etc.), podían quebrar esa estabilidad. Parece, pues, que deberíamos eliminar del bagaje mental de los productores la idea de vender a bajos precios –y, por consiguiente, la propia idea de una competencia económica entre talleres. Que hubiese competencia cualitativa es otro problema, que está en relación con la ética del *agon,* de la competición en pos de la *aristeia.*

Si suponemos que todo eso es falso, faltaría preguntarse, no obstante, si un taller de esclavos habría podido producir a mejor precio que un taller de trabajadores libres. Parece que no hubo nada de eso. En el caso en que un taller con mano de obra servil era gestionado por un esclavo que pagaba una renta a su dueño, ¿por qué los precios se habrían rebajado? Sin duda el gerente de condición servil consagraría más tiempo a su trabajo

---

[809] *Supra,* p. 577.

[810] Sobre la complementariedad de las capacidades dentro de la sociedad, *cf.* Platón, *Rep.,* 370 *c.*

que el artesano libre (y sobre todo que el artesano ciudadano), pero debía atender a sus necesidades y a las de sus compañeros, pagar su renta al dueño y, a ser posible, acumular un peculio: no había ningún interés en vender menos caro que su vecino libre. En el caso de un taller con mano de obra servil gestionado por un patrono libre, éste debía mantener a su capital humano[811], y, como sus esclavos no tenían ningún interés en la buena marcha del taller, su rendimiento sería más bajo que en el caso anterior. Suponiendo que hubiese querido, el propietario no habría podido fijar unos precios inferiores a los del mercado –de un mercado que, repitámoslo, era demasiado estrecho como para que un incremento de la producción no se hubiera visto destinado a ser vendido de saldo. La competencia entre talleres, con independencia de que sus trabajadores fueran libres o serviles, no estaba inscrita en la naturaleza de los hechos.

Resumamos: la época clásica (pues, a estos efectos, el siglo IV no parece que se diferenciara profundamente del V) sólo tuvo una producción artesanal, y no «industrial», que funcionaba en el marco de unos talleres «celulares» con mano de obra poco numerosa; una producción que, por hallarse estrictamente adaptada a las necesidades del mercado, se mantuvo en términos cualitativamente modestos (más preocupada por la calidad que por la cantidad), y que, de todos modos, estuvo alejada de un incremento tecnológico de la producción a consecuencia de su incapacidad para acceder a esta noción; un artesanado en el que el trabajo de los ciudadanos, de los metecos y de los esclavos coexistía sin competir entre sí. Por último, esa coexistencia de los tres elementos jurídicos de la mano de obra constituía, de hecho, una *complementariedad,* cuyas proporciones variaban, en cada ciudad, con arreglo a tendencias propias de sus estructuras políticas: según que la *polis* tolerase o no que sus ciudadanos se ocupasen de otra cosa que no fuera la agricultura, según que exigiese, a un número mayor o menor de entre ellos, una participación más o menos activa en los asuntos públicos, según que pudiese o quisiera ofrecerles algunas compensaciones financieras por dicha participación, estaba abriendo un campo de actividad más o menos amplio a las otras dos categorías de mano de obra artesanal. Y, en definitiva, lo hace tan cumplidamente que, tanto en este terreno como en todos los demás, todo sigue y continuará estando subordinado a la *polis.*

IV.–LOS INTERCAMBIOS[812]

No vamos a insistir sobre el pequeño comercio local, el de los tenderetes de los artesanos y los revendedores *(kapeloi)*, o el del *agora* de la

---

[811] No cabe añadir la idea de amortización, puesto que aún no había sido captada.

[812] OBRAS DE CONSULTA.– Además de las obras citadas en la nota 768, puede verse:

Sobre los comerciantes y los oficios comerciales: H. Knorringa, *Emporos, data on trade and traders in Greek literature from Homer to Aristotle,* Amsterdam, 1926; M. I. Finkelstein, «Emporos, Neukleros and Kapelos, a Prolegomena to the study of Athenian trade», *Cl. Phil.,* XXX, 1935, pp. 320 ss.; P. Chantraine, «Conjugaison et histoire des verbes signifiant vendre»,

ciudad, a donde los campesinos llevaban sus excedentes y los pescadores su mercancía, comercio que rebasaba a menudo las fronteras cuando una aglomeración urbana importante atraía a los productores de las ciudades vecinas. El único problema que suscitaría este pequeño negocio consisti-

---

R.Ph., XIV, 1940, pp. 11 ss.; E. Erxleben, «Das Verhältnis des Handels zum Produktionsaufkommen in Attika im 5. u 4. Jht.», *Klio*, LVII, 1975, pp. 365 ss.; B. Bravo, «Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec à l'époque archaïque», *Dial. Hist. Anc.*, III, 1977, pp. 1 ss. (rebasa la época arcaica hacia fechas posteriores); J. Velissaropoulos, «Le monde de l'emporion», *ibid.*, pp. 61 ss.; R. J. Hopper, *Trade and industry in classical Greece*, Londres, 1979; Ph. Gauthier, «De Lysias à Aristote (*A.P.*, 51, 4). Le commerce du grain à Athènes et les fonctions des sitophylakes», *Rev. Hist. Droit*, LXI, 1981, pp. 5 ss.; H. Montgomery, «"Merchants fond of coun": citizens and foreigners in the Athenian grain trade». *Symb. Osl*, LXI, 1986, pp. 43 ss. Debemos hacer una llamada de advertencia sobre el hecho de que estos trabajos, así como los que han sido reunidos por P. Garnsey, K. Hopkins y C. R. Whittaker, *Trade in the ancient economy*, Londres, 1983, sólo pueden aplicarse al siglo v a costa de prudentes extrapolaciones.

Sobre el comercio marítimo en general y la navegación (corrientes comerciales): A. Koester, *Das antike Seewesen*, Berlín, 1923; R. Hennig, *Abhandlungen zur Geschichte des Schiffarht*, Jena, 1928; E. Ziebarch, *Beiträge zur Geschichte des Seeraubs und Seehandels im alten Griechenland*, Hamburg, 1929; T. S. Noonan, «The grain trade of the Northern Black Sea in Antiquity», *A. J. Pj.*, XCIV, 1973, pp. 231 ss.; S. Dimitriu y P. Alexandrescu, «L'importation de la céramique attique dans les colonies du Pont-Euxin avant les guerres médiques», *Rev. Arch.*, 1973, pp. 23 ss.; L. Braccesi, *Grecità adriatica. Un capitolo della colonizzazione greca in Occidente*, Bolognia, 1971, cap. II; Ed. Will, «La Grande Grèce, milieu d'échanges. Réflexions méthodologiques», *Atti del 12.° Convegno di Studi sulla Magna Grecia 1972*, Nápoles, 1975, pp. 21 ss.

Arqueología y circulación comercial: vid. *supra*, nota 768, «Arqueología e historia económica»; además, G. Vallet, «Les routes maritimes de la Grande-Grèce», *Atti del secondo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1962)*, Nápoles, 1963, pp. 117 ss.

Importaciones alimenticias: L. Gernet, *L'approvisionnement d'Athènes en blé au Vᵉ et au IVᵉ siècles*, París, 1909; R. J. Bonner, «The commercial policy of imperial Athens», *Cl. Ph.*, XVIII, 1923, pp. 193 ss.; K. Koester, *Die Lebensmittelversorgung der altgriechischen Stadt*, Berlín, 1939; M. I. Finley, «Classical Greece» (citado *supra*, nota 768).

Circulación de los productos artesanales: como la documentación arqueológica se halla considerablemente dispersa, resulta imposible pergeñar una bibliografía; además, los intentos de síntesis se orientan preferentemente hacia la época arcaica que hacia el siglo v. *Cf.*, sin embargo, el artículo antes citado de G. Vallet; la síntesis de N. Alfieri y P. E. Arias, *Spina*, Munich, 1958, y, para el Ponto (entre otros), N. A. Onaiko, «Antitchny import na territorii srednego Pridnieprovi'a, VII-V vv. do n. e.», *Sov. Arkh.*, 1960-1962, pp. 25 ss.

Dinero, moneda y circulación monetaria: M . Cary, «The sources of silver for the Greek world», *Mélanges Glotz*, I, París, 1932, pp. 133 ss.; K. Christ, «Die Griechen und das Geld», *Saeculum*, XV, 1964, pp. 214 ss. (con abundante bibliografía); A. Stazio, «La documentazione numismatica», *Atti del terzo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1963)*, Napoli, 1964, pp. 113 ss.; C. M. «Kraay, Hoards, small change and the origin of coinage», *J.H.S.*, LXXXIV, 1964, pp. 72 ss.; Id., *Greek coins and history: some current problems*, Londres, 1969; *La circolazione della moneta ateniese in Sicilia e in Magna Grecia* = «Atti del 1. Convegno del Centro intern. di Studi Numis., 1967», Roma, 1969, con contribuciones de L. Breglia, E. Pozzi Paolini, N. F. Parise, C. M. Kraay, G. Manganaro, S. Consolo-Langher, H. B. Mattingly, E. Lepore, B. Mitrea, «Découvertes monétaires et relations d'échanges d'Histria avec les populations locales aux vᵉ-IVᵉ siècles», *Studii Clasice*, VII, 1965, pp. 143 ss. (en rumano, con un resumen en francés); E. Schoenert-Geiss, «Die Wirtschafts- und Handelsbeziehungen zwischen Griechenland und den nördlichen Schwarzmeerküsten im Spiegel der Münzfunden (6.-1. Jht.)», *Klio*, LIII, 1971, pp. 105 ss.; Ead., «Die Geldzirkulation Attikas», *Klio*, LVI, 1974, pp. 377 ss.; M. Laloux, «La circulation des monnaies d'electrum de Cyzi-

ría en saber hasta qué punto la moneda intervenía en el mismo, cosa que dependía de la abundancia e incluso de la existencia de pequeñas piezas fraccionarias, de los productos intercambiados y de las personas que intervienen en la transacción. Fue ya a finales de la guerra del Peloponeso cuando la miseria obligó a recurrir a las amonedaciones de bronce: pero estas monedas, de escaso valor real, se mostraron cómodas para los pequeños intercambios y en el siglo IV veremos que se extienden como calderilla. Pero en el siglo V, durante el cual ninguna ciudad acuñaba las minúsculas piezas fraccionarias de plata, el trueque conservaba gran vigencia en las zonas rurales y Aristófanes demuestra que se practicaba corrientemente en la propia Atenas[813].

Dedicaremos aquí nuestra atención, principalmente, al comercio lejano. Comercio casi exclusivamente marítimo: el relieve, la ausencia de verdaderas vías y la imposibilidad, por tanto, de efectuar acarreos pesados a gran distancia, trajeron por resultado que los transportes terrestres nunca fueran cuantitativamente importantes[814]. De esta manera, las ciudades menos accesibles desde el mar continuaron estando muy replegadas sobre su autarquía rural. Y como únicamente el mar permitía ir a buscar lejos lo que hacía falta, fueron las ciudades marítimas las que consiguieron precozmente desarrollar una economía de intercambios que daba pie a un incremento demográfico desproporcionado en relación a su territorio. Sobre este comercio a gran escala («grande», a menudo, más por las distancias que cubría que por las cantidades que manejaba)[815], estamos simultáneamente bien informados en determinados aspectos, y muy mal en otros: lo que conocemos es la sustancia de ese negocio y sus corrientes geográficas; lo que ignoramos, en buena medida (en el siglo V), son sus técnicas y sus estructuras.

En cuanto al primer aspecto, hay que colocar en un lugar muy destacado las importaciones de géneros alimenticios de primera necesidad, y por encima de todo los cereales. Ya hemos examinado el problema del abastecimiento de Atenas en relación con su imperialismo[816]. Este problema alimenticio se planteaba en toda la Grecia del Egeo: en la época del Imperio y dentro de este último, su solución estaba subordinada a la

---

que», *Rev. belge de Num.*, CXVII, 1971, pp. 31 ss.; R. Bogaert, «Le cours du statère de Cyzique à Athènes aux Ve et IVe siècles», *ibid.*, CXIII, 1977, pp. 17 ss. Dos aspectos de la economía monetaria al margen de la «economía» propiamente dicha: moneda y trabajos públicos: E. Kluwe, «Die athenische Geldwirtschaft im 5. Jht. und die Finanzierungsweise des Parthenons», *Parthenon-Kongress Basel 1982*, pp. 11 ss.; dinero y ética cívica: Ed. Will, «Fonctions de la monnaie dans les cités grecques de l'époque classique», *Numismatique antique. Problèmes et méthodes = Annales de l'Est...*, Mémoire n.° 44, Nancy-Louvain, 1975, pp. 233 ss.

Sobre la banca, los dos libros recientes de R. Bogaert, *Les origines antiques de la banque de dépot*, Leiden, 1966, y *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden, 1968, ofrecen toda la bibliografía anterior, que apenas afecta, por lo demás, al siglo V.

[813] *Acarn.*, 811 ss.; 898 ss.; etc.

[814] El problema ha sido especialmente discutido al ocuparnos de las comunicaciones entre la costa jónica y la costa tirrena de la Italia meridional: *supra*, p. 206.

[815] Pero existía asimismo un modesto cabotaje litoral e insular.

[816] *Supra*, p. 184.

buena voluntad de la ciudad hegemónica, determinada a su vez por la docilidad de los aliados; hemos visto asimismo que es casi imposible analizar tales relaciones antes de la guerra del Peloponeso. Pero el Egeo, dominado por la marina de guerra ateniense, no estaba cerrado para las ciudades ajenas al imperio, pues en caso contrario el famoso «decreto megarense» no habría tenido sentido[817]. Pero resulta difícil precisar los detalles. Cuando los corintios hacen notar a los peloponesios del interior que una extensión del poderío ateniense amenazaría con «comprometer la exportación de sus productos de temporada y, a la inversa, la importación de cuanto el mar proporciona al continente» (Tucíd., I, 120, 2), ignoramos cuáles eran esos géneros y de dónde venían los productos «que proporciona el mar»: si se trataba de trigo y los corintios eran los proveedores, el origen occidental es probable, pero no necesariamente exclusivo. Además del trigo, las importaciones alimenticias más importantes parecen haber sido las salazones de pescado, en las que se habían especializado algunas ciudades pónticas. Por otro lado, tampoco debe olvidarse, entre las importaciones vitales para las ciudades marítimas, los materiales de construcción navales, de los que volveremos a ocuparnos. Todo lo anterior no es sino lo esencial, pues a tales importaciones de primera necesidad se sumaban muchas superfluidades, y si podemos destacar que los únicos textos que hablan del comercio marítimo evocan el atractivo de aquellas cosas que procuraba, es en cambio lamentable que sólo se refieran a Atenas, insistiendo en la influencia que ejercía el Pireo. «Todo lo que hay de agradable en Sicilia, en Italia, en Chipre, en Egipto, en Lidia, en el Ponto, en el Peloponeso y en todas las demás regiones se encuentra reunido en este mismo lugar...», escribe el Pseudo-Jenofonte (II, 7)[818], afirmación ilustrada, con un desorden pintoresco, con un fragmento contemporáneo del cómico Hermipo: «Decidme, oh Musas..., con qué países trafica Dionisio por el vinoso mar[819] y cuántos productos agradables trae hasta este lugar sobre su negra nave. De Cirene trae el *silfion*[820] y las pieles de buey...; Siracusa le ofrece los cochinos y el queso...; de Egipto vienen las velas colgantes *(sc.* el lino) y el papiro; de Siria, el incienso; la hermosa Creta proporciona el ciprés... y Libia vende marfil en cantidad; Rodas, uvas pasas e higos...; de Eubea llegan las peras y las grandes manzanas[821]; las bellotas..., y las dulces almendras, son los paflagonios quienes nos la procuran; Fenicia nos da sus dátiles y el trigo de flor; Cartago,

---

[817] *Supra*, p. 271.

[818] *Cf.* Pericles, en Tucíd., II, 38, 2: «El prestigio de nuestra ciudad hace que hasta la misma afluyan productos del mundo entero.»

[819] Alusión a los mitos que, en diversas ciudades, hacían llegar al dios por mar.

[820] Planta aromática y farmacéutica, que constituía una especialidad cirenaica.

[821] Juego de palabras basado en el doble sentido de *melon,* «manzana» u «oveja»; en Homero, *iphia mela* significa «grandes ovejas», y es que el presente texto está lleno de reminiscencias homéricas.

[822] Que tan sólo una ciudad tesalia figure mencionada aquí como suministradora de esclavos es algo inesperado: las principales regiones conocidas como fuente de mano de

tapices y almohadones bordados...» Desde luego, todo eso no llegaba más que a Atenas, pero ese catálogo (que no nos suministra ninguna indicación acerca de las cantidades y en el que faltan algunos importantes artículos)[823] no habría sido redactado si se hubiese tratado de géneros comunes en toda Grecia.

¿Cómo se pagaban tales importaciones? En primer término, eran compensadas mediante exportaciones –y resulta verosímil que, con frecuencia, las transacciones todavía se hicieran teniendo como base el trueque *(cf.* más adelante)– bien de excedentes agrícolas de buena calidad, bien de especialidades artesanales (en cualquier caso, de productos susceptibles de encontrar compradores). Sabemos que el Ática producía más aceite del que consumía, y su calidad abría a este artículo un amplio mercado; pero el hecho de que la oleicultura ática se haya desarrollado en la época arcaica a expensas de los cereales, para los cuales la región estaba menos dotada, sugiere que esa evolución se hallaba ligada a la visita a los mercados pónticos, situados fuera de la zona del olivar, pero en donde el trigo era abundante. En otros sitios eran el vino[824], los frutos secos o la lana las mercancías que servían de moneda de cambio. Respecto a los productos artesanales, casi lo único que conocemos es la cerámica de lujo: que constituya el único artículo que puede ser encontrado muy lejos de sus lugares de origen no significa que fuera el único producto artesanal destinado a los viajes, sino que es el único en atravesar los siglos: los productos metálicos acaban en la fundición, los textiles se descomponen, pero los vasos y los tiestos subsisten indefinidamente[825]. La cerámica ática, que había conquistado el Mediterráneo desde finales del siglo VII, conoce algunas incertidumbres en los días posteriores a las Guerras Médicas: su calidad estética es lo primero que decae (aunque siga siendo la mejor), y

---

obra servil, y en las que ese comercio parece haber sido bien organizado (probablemente con la colaboración de jefes indígenas), eran Tracia, Escitia y Caria.

[823] Es llamativo que no se diga nada sobre los metales; y además, sabemos que existía un comercio del mármol, que podremos apreciar con más claridad a medida que avancen los análisis petrográficos.

[824] Algunos hallazgos de ánforas demuestran que los vinos de Quíos, de Tasos y del Ática eran solicitados por los escitas de la cuenca media del Dnieper desde mediados del siglo VI.

[825] Sabemos que algunas ciudades peloponesias (Argos, Corinto) producían bronces reputados y exportados, pero los hallazgos no son lo suficientemente abundantes como para que podamos identificar con seguridad los talleres y las zonas de exportación. Las rutas del comercio corintio están jalonadas, hasta mediados del siglo VI, por la abundante producción cerámica de esta ciudad; pero esa producción se extingue hacia el 550, y desde entonces las rutas comerciales sufren, para nosotros, un eclipse. Sin embargo, es cierto que Corinto continuó aprovisionándose de trigo en el exterior y es probable que exportase productos metálicos. Este ejemplo debe llamar nuestra atención sobre el carácter incierto y equívoco de los hallazgos de cerámica en cuanto documentos de las corrientes comerciales: su presencia prueba la existencia de corrientes comerciales, sin que el caso inverso sea necesariamente verdadero, y la mayor o menor abundancia de hallazgos de cerámica no debe jamás ser considerada como la *prueba* de una mayor o menor abundancia en el volumen total de los bienes que circulaban por la ruta que la cerámica jalona, a lo sumo, como un indicio.

luego la decadencia afecta a las cantidades exportadas. No es posible dar una explicación segura sobre este complejo fenómeno. Parece, sin duda, que los mercados se ven más restringidos, y que después se cierran: el Occidente, en particular, tiende a liberarse de la producción ática, imitándola[826]. Pero, sobre todo, es probable que a partir de un determinado momento la necesidad de exportar cerámica de lujo fuera menos imperiosa en Atenas, y este hecho tal vez posee relación con el desarrollo de la economía monetaria.

Emisiones y circulación monetaria continúan siendo, en muchos aspectos, enigmáticas. Si la mayoría de las ciudades inician las amonedaciones en el curso del siglo V, el origen del metal representa aún, con gran frecuencia, una incógnita. La lista de las ciudades que disponían de yacimientos en su propio territorio o en territorios bajo su dominio es breve. Las pocas ciudades de Asia Menor que acuñaban el electro (Cízico, Focea, Mitilene) lo obtenían en las regiones vecinas, no sabemos en qué condiciones; Tasos contaba con minas en el macizo del Pangeo –hasta que Atenas se las confiscó–; algunas otras ciudades de Tracia (Abdera, Maronea, Eno) tenían asimismo sus recursos metálicos regionales; y Atenas especialmente extraía de Laurión continuas cantidades de dinero que superaban todo cuanto se obtenía en otras partes de Grecia. En cambio, ignoramos dónde y cómo se procuraban el metal otros productores de numerario tan importantes como Corinto, Egina, las ciudades de Occidente y una multitud más de poblaciones cuya producción era más modesta. Es cierto que existía un comercio de la plata: las ciudades situadas en las márgenes del mundo griego se procuraban probablemente su metal fuera de Grecia; las ciudades de Asia, en el interior del continente; las ciudades de Sicilia, en España (?); Cirene, en África; igualmente, se ha supuesto (pero no demostrado) que sus relaciones adriáticas le habrían permitido a Corinto aprovisionarse en Iliria. ¿Cómo y a cambio de qué?,no lo sabemos, en ningún caso. Pero hubo, sobre todo, muchas ciudades que aseguraban sus emisiones transfornando las monedas ajenas que llegaban hasta ellas. Y así, observamos que algunas ciudades de Italia que no disponían de ningún

[826] Es imposible actualmente trazar un cuadro general de las exportaciones de cerámica ática y de su evolución. Es en Italia en donde las cosas parecen más claras: entre el último tercio del siglo VI y mediados del V, la cerámica pintada ática conoce una fuerte progresión en Sicilia y en Campania, y una progresión menor en la Magna Grecia, y a continuación, empieza a decaer–. En Etruria, en donde las importaciones áticas alcanzan su máximum en el tercer tercio del siglo VI, se aprecia luego una regresión continua, pero las cantidades absolutas siguen siendo, no obstante, superiores a las anotadas en cualquier otra parte hacia 450. A su vez, la progresión de la cerámica ática en el Adriático *(cf.* la necrópolis de *Spina)* hay que ponerla en relación con el empuje de los etruscos hacia la llanura baja del Po. Sería deseable que pudiésemos efectuar evaluaciones estadísticas del mismo tipo en el mundo colonial póntico. Allí se comprueba, por ejemplo, la coincidencia entre la decadencia de las importaciones de cerámica ática y el desarrollo de la cerámica de Olbia, pero, como aquélla no poseía la calidad de la ática, es dudoso que se trate de un fenómeno de competencia, y es más probable que los alfareros de Olbia ocuparan un espacio que tendía a quedar libre.

recurso metálico propio emitían monedas acuñadas sobre el modelo corintio ligeramente reducido: como esta región parece haber pertenecido a la zona de comercio de los corintios, aunque las monedas corintias son aquí desconocidas antes del siglo IV, podemos pensar que esas ciudades las transformaban en monedas locales, ya mediante nueva acuñación[827], ya destinándolas a la fundición. Cabe imaginar, en ese supuesto, que para las ciudades dueñas de abundante numerario éste constituía un verdadero producto de exportación, solicitado en su calidad de metal-mercancía en todos aquellos mercados que carecían del mismo. El hecho afecta de forma particularmente clara a determinadas ciudades productoras no sólo de monedas, sino de metal (Atenas, ciudades de Tracia), cuyas piezas son encontradas en países que no solamente carecían de metal, sino que, más bien, ignoraban el numerario y la economía monetaria, como Siria-Fenicia o Egipto: las monedas llevadas consigo por los comerciantes griegos que iban a traficar por estas regiones (o que traían consigo los negociantes de estas regiones que regresaban de Grecia) desempeñaban el papel de una mercancía, pues cada pieza representaba un lingote destinado a usos distintos que los monetarios, es decir, en realidad a la fundición. Y cuando, hacia mediados del siglo V, algunas ciudades fenicias comienzan a acuñar moneda, las piezas atenienses también se hacen más raras, lo que obliga a pensar que de ellas salía el metal de las emisiones locales. Sabemos que la producción monetaria ateniense se incrementa en el curso del siglo V (y en especial, según parece, a partir de mediados de siglo)[828], y ese incremento quizá no es ajeno a la decadencia de las exportaciones de cerámica: el metal precioso era una mercancía más solicitada que los vasos, por hermosos que fueran, y Atenas, que disponía del mismo en abundancia, lo exportaba en forma de tetradracmas cuya pureza era apreciada en todos los mercados, sin que esas exportaciones llegaran a impedir a la ciudad el constituir, en época periclea, las reservas que ya conocemos[829].

Así pues, los hallazgos monetarios son testimonio de la circulación comercial, en menor grado, sin embargo, que los hallazgos de vasos, puesto que las monedas son menos perennes que la cerámica y su descubrimiento está sujeto a mayores azares, que se reflejan en el estudio de la circulación monetaria, de la que no podemos ni dibujar un cuadro general ni analizar todas sus variantes. Si las monedas atenienses encontradas en los límites del Imperio Persa o en Occidente son prue-

---

[827] Conocemos monedas de Metaponto y de Tarento que son reacuñaciones de piezas corintias, y monedas de Region que lo son de numerario ateniense.

[828] Se ha sugerido, *supra*, p. 190, que ese incremento podría estar ligado no sólo a una explotación más activa de las minas, sino incluso al traslado del tesoro federal a Atenas y al «decreto de Clearco»: la propia Atenas transformaba las monedas extranjeras.

[829] Señalaremos, de paso, los difíciles problemas planteados por algunas emisiones de ciudades occidentales que se inspiran visiblemente en los símbolos atenienses: resulta difícil distinguir aquí qué cosas obedecen a influencias políticas y qué otras son resultado de intereses económicos. En el siglo IV, las abiertas imitaciones fraudulentas de monedas áticas en el Próximo Oriente pueden ser interpretadas sin gran dificultad.

ba, entre otras, de corrientes comerciales que partieron del Pireo o que acabaron en él[830], no dejan de constituir una categoría excepcional de datos, y lo más frecuente es que la circulación monetaria sólo pueda ser observada a una escala menor. Ya hemos examinado los problemas que se plantean en la cuenca del Egeo durante la vigencia del imperialismo ateniense, a propósito del «decreto de Clearco», y señalamos que la intensidad del tráfico podía ser una de las razones de dicha medida[831]. Han sido objeto de análisis diferentes áreas de circulación regional, en varios territorios, de la Grecia propiamente dicha (circulación del numerario egineta en una zona delimitada por el Peloponeso, Creta y Rodas); en el Ponto Euxino (circulación de monedas de Histria en la comarca del bajo Danubio y a lo largo de la costa occidental); en Italia meridional. No son sólo los hallazgos de monedas lo que importa, sino su pertenencia a tal o cual sistema ponderal, los patrones que permiten a veces delimitar zonas comerciales y determinadas variaciones en su distribución: cuando se comprueba, por ejemplo, que del siglo VI al V Posidonia pasa del patrón focense (el de su vecina Elea) al patrón aqueo que utilizan las colonias tirrenas de Síbaris, y que ese cambio va acompañado de una ampliación del área en la que se descubren las monedas de Posidonia, eso implica la existencia de cambios en la circulación comercial italiota, probablemente ligados a la desaparición de Síbaris. Estos pocos ejemplos sólo estaban orientados a plantear algunos problemas que sería inútil intentar resolver a escala general del Mediterráneo.

Si podemos seguir a los objetos (vasos, monedas y otros productos), no es posible seguir a los hombres que los transportaban, ni siquiera identificarlos: nunca sabremos si un vaso ático encontrado en Olbia figuraba en el flete de salida de un negociante del Pireo o en el flete de regreso de un olbiopolita –y sería muy interesante conocer ese dato. Por otra parte, ignoramos si un objeto que ha sido exhumado lejos de su lugar de producción había llegado allí directamente o no –o, al menos, no lo sabemos sino en raras ocasiones. Detrás de ello se encuentra el problema de los intermediarios, que sería importante conocer con más detalle. La existencia de intermediarios es evidente desde que las corrientes comerciales penetran a fondo, en el interior de los continentes: productos egeos que penetran en el centro de la Galia, de Ucrania o de Afganistán tienen pocas probabilidades de haber llegado hasta allí

[830] En lo relativo a Occidente, las cosas distan mucho de estar claras en el siglo V, tanto en el espacio (las monedas atenienses tan sólo se atestiguan, por el momento, en Sicilia y en el estrecho de Mesina –regiones en donde se utilizaba el mismo patrón– y, esporádicamente, en las costas tirrenas de Italia) como en el tiempo (parecen haber conocido tres períodos de afluencia: desde finales del siglo VI al 480; hacia mediados de siglo, y antes de acabar el mismo). La interpretación es objeto de grandes controversias, pero existe un acuerdo para pensar que la tercera ola de la moneda ática en Sicilia se halla en conexión con la expedición de 415-413, y que nada debe a las corrientes comerciales normales.

[831] *Supra*, p. 189.

directamente. Pero el problema de las estaciones de enlace se plantea incluso dentro de la cuenca mediterránea: el Pireo cumplía una importante función de redistribución, y no era el único caso. Las ciudades del estrecho de Mesina han desempeñado el papel de puestos de enlace entre los mares Jónico y Tirreno; Faselis de Panfilia lo hizo, sin duda, entre el Egeo y Fenicia; Corcira con el Adriático. Si conociésemos mejor tales estaciones de enlace, podríamos apreciar con mayor ecuanimidad el papel del Pireo, cuya inmediata expansión tendemos, tal vez, a exagerar.

Así pues, cuanto conocemos del comercio griego del siglo V, las mercancías con que contaba y los trayectos que seguía, posee un carácter muy general, sin que sea nunca posible precisar los detalles de esa circulación, ni, desde luego, examinarlo desde un enfoque cuantitativo, a menos que nos contentemos con aproximaciones tan vagas que resultan inútiles. Si dirigimos ahora nuestra atención hacia las técnicas aplicadas a las transacciones comerciales, el siglo V no nos descubre casi ningún dato y sólo podemos figurárnoslas a partir de documentos del siglo IV, en la hipótesis de que las cosas casi no habían cambiado.

Ya hemos señalado que la ciudad no interviene directamente en el comercio exterior, y que se contenta con favorecerlo (en Atenas al menos) mediante instalaciones portuarias, disposiciones judiciales, vigilancia de los mares, etc., aunque también lo explota en provecho del fisco. El único ámbito (de nuevo en Atenas) en el que cabe sospechar la intervención de la ciudad es el de los materiales de construcción navales: sin madera, pez, cáñamo, lino y hierro, que era preciso importar, ni la flota de guerra, ni la talasocracia por tanto, habrían podido mantenerse (*fr.* Pseudo-Jenof., II, 11), y es lógico que la *polis* se interesara por ellos de forma inmediata. En cualquier caso, es sólo por la adquisición de la madera por lo que vemos a Atenas en relaciones diplomáticas con una potencia extranjera (Macedonia) –aunque se trate de medidas de urgencia tomadas en circunstancias excepcionales (en el 407) y no sabemos cuál era la situación concreta en tiempos normales. En cambio, resultaría inútil tratar de encontrar un acuerdo en régimen de monopolio concluido con un Estado productor de trigo. Por regla general, el negocio se deja en manos de la iniciativa particular. Estos particulares (seguimos en Atenas) parecen haber sido, principalmente, extranjeros, residentes o de paso; lo que conocemos sobre la jerarquía de valores en el trabajo, unida a una jerarquía en los estatutos sociales, sugiere que, si su existencia podía quedar asegurada por otros modos de vida, los ciudadanos rechazaban a aquel que aparecía como el más alejado de la autarquía, el más creador de relaciones de dependencia. La mayoría de los comerciantes marítimos dependía no sólo del volumen general del tráfico, sino también de la pequeña dimensión de las empresas. Lejos de existir «ricos armadores», el comerciante era normalmente un individuo que trabajaba por su cuenta, cosa que no contradicen algunas asociaciones temporales (que no eran ni modernas «sociedades», ni «compañías»), que agrupaban con frecuencia al dueño de un barco *(naukleros)* y a

comerciantes que no disponían de ninguno *(emporoi)*[832] y que alquilaban al primero un sitio a bordo para ellos y para sus mercancías. El hecho de que varios comerciantes se embarcaran en una sola nave de pequeñas dimensiones da idea de la escasa cantidad de artículos con que cada uno traficaba, e igualmente del número de comerciantes que hacía falta para asegurar el volumen total de transacciones que era, a su vez, considerable. Esta situación se explica por diversas razones, y al frente de las mismas hay que situar los riesgos: riesgos del mar, de la piratería en las zonas en las que ninguna ciudad ejercía una vigilancia, de la guerra, pero también las incertidumbres respecto a la situación de los mercados lejanos, sobre los que no existía ninguna posibilidad de informarse. Algunos documentos del siglo IV ponen de manifiesto la existencia de comerciantes que inician el viaje sin saber cuál será su flete de regreso, y ni siquiera en dónde podrán encontrarlo: evidentemente, lo mismo sucedía en el siglo V. Ahora bien, cuando el comercio se realiza «a la gruesa», la gente suele enfocarlo con prudencia, y eso conduce al problema de financiación. Como hemos dicho, no hay duda de que el trueque seguía siendo frecuente, y había comerciantes, por ejemplo, que salían con un cargamento de aceite para regresar con un cargamento de trigo[833]. Pero ya hemos visto que las piezas monetarias podían reemplazar al flete de salida, y, de todos modos, si el comerciante salía con una mercancía, previamente tenía que adquirirla. No obstante, aun cuando un negociante hubiese dispuesto del capital necesario para una expedición, no se habría atrevido a arriesgarlo sin recurrir a los créditos que estuvieran a su alcance, puesto que, como ningún seguro cubría los riesgos, era preferible repartirlos. No poseemos datos sobre los préstamos marítimos en el siglo V, pero, desde el momento en que era común en el siglo IV, es claro que existía ya y que reunía esos dos caracteres que, puestos en relación con el riesgo que se corre, nos revelan su naturaleza: modicidad de las sumas comprometidas y elevadas tasas de interés. No hay en esto ninguna forma de «capitalismo comercial», sino una especie de juego, de apuesta sobre el éxito de la expedición.

Los proveedores de fondos y los prestatarios trataban sus asuntos amparados en el riesgo de las relaciones personales, y no parece que los bancos desempeñaran aquí un papel importante. En este punto, de nuevo,

---

[832] *Emporos,* «comerciante»; *emporia,* «comercio»; *emporion,* «punto de comercio», son términos precozmente especializados para designar el comercio *marítimo,* evolución que no estaba determinada por la etimología *(poros* es, de forma general, «medio de paso», por tierra o por mar, o «viaje»).

[833] Hablamos aquí de «trueque» para designar los intercambios sin la intervención *material* de las especies monetarias; pero, desde el momento en que el mundo griego conocía la economía monetaria, el instrumento monetario intervenía necesariamente para determinar el valor de los bienes intercambiados. Las transacciones de este tipo debían de ser tanto más frecuentes cuanto que la cantidad total de dinero acuñado en el mundo griego parece haber sido siempre, con mucho, inferior al valor de la masa total de bienes negociados. La moneda desempeña, de este modo, el papel ideal de patrón-marco de valores y de unidad de cuenta.

la documentación del siglo V guarda silencio, pero es necesariamente en el siglo V cuando tuvo que constituirse la banca griega. Como los patrones monetales griegos eran bastante numerosos y la ley de las piezas variable, la circulación monetaria implicaba operaciones de cambio y, sobre todo, de control del metal, que dieron origen al oficio de cambista, oficio poco apreciado, oficio de meteco. La mesa del cambista (la «banca», en el sentido etimológico del término), o *trapeza*, dio nombre al cambista *(trapezites)*. Es muy probable que fuese en el siglo V cuando los «trapezitas» empezaron a guardar los depósitos de personas deseosas de poner sus liquideces en lugares seguros, y más tarde a utilizarlas para operaciones de crédito. Pero como parece que, incluso en el siglo IV, los banqueros no llegan a utilizar los capitales de sus depositantes para operaciones de préstamo marítimo (los riesgos eran demasiado grandes), el único papel que pudieron desempeñar en la financiación del comercio lejano sería el de intermediarios, dada su ventajosa posición para poner en relación al comerciante que buscaba un capital y al propietario de fondos, deseoso de arriesgar una suma en una expedición.

No conocemos los contratos *(synthekai)* cerrados entre los comerciantes y sus proveedores de fondos sino a partir del siglo IV, pues dichos contratos en época anterior eran establecidos oralmente y delante de testigos. Pero la existencia de esos contratos está indirectamente atestiguada en Atenas desde el siglo V por las disposiciones legales adoptadas con miras a sustanciar rápidamente los procesos comerciales, pues es evidente que, las más de las veces, esos procesos[834] tenían que ver con la ejecución de aquellos contratos, y con ese propósito sabemos que las ciudades firmaban convenios judiciales o *symbolai*.

Así pues, hemos pasado revista a los problemas relativos al comercio griego del siglo V, un campo que, en ciertos aspectos, nos resulta más inmediatamente asequible que el de la agricultura o el del artesanado, en la medida en que la arqueología nos permite percibir su extensión geográfica, dibujar algunas trayectorias, distinguir relaciones mundiales, a escala temporal, así como sectores regionales. Pero desde el instante en que intentamos captar el funcionamiento de los mecanismos comerciales, y después de las conclusiones que podemos deducir de la observación de los fenómenos monetarios, nos vemos una vez más reducidos a las hipótesis y a las extrapolaciones.

V.–CONCLUSIONES

Resumamos las observaciones que se desprenden de los anteriores análisis. La primera, de la que dependen las demás, es que la distribución del trabajo se ve profundamente determinada por preocupaciones de estatus social, lo que equivale a decir que está más o menos compartimentada y jerarquizada según que la sociedad política, por su parte, lo esté.

---

[834] *Cf. supra*, p. 178.

Pero, por grande que haya sido en algunas ciudades la apertura de esa sociedad política, nunca ha roto el lazo que, concreta o idealmente, liga al ciudadano a la tierra –a su tierra familiar si es propietario, a la «tierra de la patria» si no lo es. A la tierra en cuanto bien, a la agricultura en cuanto género de vida. La agricultura puede no bastar ya, y a veces la carencia es intensa, para la subsistencia de la comunidad, y entonces puede no seguir siendo, sino de forma imperfecta, la base económica de su existencia; mas no por eso deja de constituir el pilar esencial del «vivir bien», de la virtud cívica y del comercio del hombre con los dioses. Cualquier otro trabajo ocupa un puesto inferior en la jerarquía de las representaciones éticas, y viene a suponer o bien que la persona que lo ejerce ha perdido la posibilidad de vivir de su fundo, o incluso la posesión del mismo (lo que puede originar hasta la pérdida total o parcial de sus derechos cívicos), o bien que, por no poseer los derechos cívicos, no tenga derecho a una parte del suelo. Desde ese momento, el artesanado o el comercio implican, para el ciudadano, una menor dignidad, más o menos percibida según la apertura política, y, para el no ciudadano, son la única forma de actividad que le ofrece la sociedad –pero que puede ofrecerle con mucha generosidad.

Segunda observación: en algunas ramas del trabajo la producción nunca está dominada por el afán de productividad, ya que se hallan paralizadas por concepciones arcaicas de naturaleza religiosa y moral; la noción de una relación sagrada o natural entre la tierra y el trabajo, entre la capacidad del artesano y la calidad de su producto, alejó al trabajador griego de la idea de que podría producir más si producía de otra manera, mientras que al imponer la convicción de que el hombre no tiene que modificar esas relaciones naturales mediante la alteración de la propia naturaleza, cerró a la ciencia teórica el paso hacia la ciencia aplicada y hacia un progreso tecnológico que, a fin de cuentas, apenas era reclamado por la situación del mercado. El recurso a la mano de obra servil, invocado a menudo como causa del estancamiento tecnológico, *podría* en cambio ser la consecuencia. En cuanto al lugar reservado a esta mano de obra servil, lugar que variaba considerablemente según cada ciudad[835] y que jamás podemos determinar cuantitativamente en ninguna rama de la producción, dependía de factores infinitamente diversos, sin que nunca resulte posible ligar estrictamente el trabajo servil a un ideal de descanso total del ciudadano (salvo en las ciudades guerreras de tipo espartiata o cretense), ni descubrir una competencia entre el trabajo servil y el trabajo libre.

El espíritu no productivo del trabajador individual tiene su corolario en la política de las ciudades, cuando esta última afecta, la mayoría de las veces de manera indirecta, a los problemas económicos. Lo que preocupa a la comunidad, desde luego, es asegurar su subsistencia; pero, en la medida en que los recursos locales no son suficientes, sería inútil que tratásemos de encontrar disposiciones destinadas a fomentar la producción:

---

[835] Y recordemos que la propia naturaleza de la servidumbre era, en sí misma, variable.

un Estado que se resumía en una colectividad de individuos que ignoraban, cada uno por su parte, la productividad, no podía acceder, evidentemente, a la noción de una «política de productividad». Allí en donde la producción es deficitaria, es preciso importar, y la inadaptación mental de los griegos para concebir el incremento de la productividad ha sido, es cierto, uno de los factores del desarrollo del comercio marítimo. Ahora bien, la ciudad sólo presta atención al comercio de importación, sin llegar a intervenir en el mismo de forma inmediata. Se ha venido a decir que si, en la *polis*, todo individuo actúa por su cuenta como productor, la colectividad sólo actúa por sí misma –cuando es que actúa– como consumidora; y este punto de vista no anda descaminado, pues organizar un buen puerto, atraer hasta el mismo a los mercaderes, velar por la seguridad de las comunicaciones, significa siempre, en última instancia, asegurar el aprovisionamiento del mercado en productos de consumo[836].

Si no parece que el comercio fuese el factor que, en el siglo VII, diera origen a la moneda (a pesar de las teorías que no han dejado de afirmarlo, desde Aristóteles a nuestros días), en cambio sigue siendo evidente que el comercio contribuyó en gran medida al desarrollo de la economía monetaria, a la que el mundo griego en su totalidad acabó por acceder en el curso del siglo V. Sin embargo, conviene marcar los límites de la economía monetaria y subrayar determinados caracteres de la misma, que no son de naturaleza propiamente económica. La economía monetaria ve fijados sus límites por el hecho de que la masa de metal acuñado alcanzó siempre un valor muy inferior al valor total de los productos negociados, de manera que la moneda interviene a menudo en las transacciones de forma ideal, sin llegar a intervenir materialmente en las mismas: desde este punto de vista, evita que el trueque se pierda en recovecos a la hora de discutir el valor de los bienes intercambiados, puesto que el valor de cualquier bien se define de ahora en adelante (explícitamente o no) por referencia a las unidades monetarias. Pero nos gustaría insistir aquí, en particular, en el papel desempeñado por el dinero en los mecanismos sociopolíticos, y muy especialmente como factor de funcionamiento de las instituciones, tal como, al menos, podemos observar en Atenas. Al descontar sumas considerables del patrimonio líquido de los ricos mediante las *liturgías* y la gratuidad de las magistraturas superiores, y al distribuir las mismas, bien a través de las propias *liturgías* (algunas de las cuales consisten en mantener temporalmente a un cierto número de ciudadanos con miras a un fin determinado), bien por medio de salarios, sueldos o *misthoi*, la ciudad contribuye a hacer circular el dinero entre quienes poseen y los que no poseen; y si esta circulación acaba por tener una incidencia económica (a niveles de consumo), no es algo, en su origen, de naturaleza económica, sino más bien sociopolítica,

[836] Sin embargo, debemos ser precavidos ante los excesos de algunas teorías que, vinculando la preocupación por asegurar el consumo al pretendido ideal de descanso del ciudadano, deducen de ello que el ideal último de la *polis* habría sido hacer del ciudadano un rentista-consumidor. Es una visión voluntariosa, cuya realidad no hay ningún dato que la confirme.

pues constituye una especie de regulador de las relaciones sociales dentro del cuerpo político. Pero, por otra parte, parece que el deseo de evitar un desequilibrio demasido acentuado entre riqueza y pobreza financieras mediante la circulación del dinero también se haya abierto paso en el terreno de las relaciones entre particulares. Ya hemos visto[837] que Antifonte el Sofista y el Anónimo de Jámblico, cuando indagaban las condiciones de la concordia y de la solidaridad cívicas, condenaban el atesoramiento y preconizaban los préstamos entre particulares para hacer circular los bienes y evitar la disparidad de fortunas. La misma idea está expresada por Demócrito (fr. 255, *DK)* y por Tucídides en el pasaje del *Discurso fúnebre* que exalta la generosidad mutua propia de la *areté* y que engendra la «confianza propia de la libertad» (II, 40, 4-5). Estos textos son de carácter teórico y nos gustaría saber cómo sucedían las cosas en la realidad. Si los préstamos mutuos y los donativos graciosos eran práctica corriente, ¿a qué estaban destinados? Ningún documento del siglo V nos lo revela, pero lo que conocemos de semejantes prácticas en el siglo IV demuestra que su destino nunca fue, según parece, económico, pues los prestatarios sólo persiguen procurarse el dinero necesario para el ejercicio de una *liturgía,* para el pago de un impuesto, para la dote de una hija o la celebración de unos funerales, pero nunca para la adquisición o la mejora de un bien productivo (tierra o taller). Como quiera que sea, la existencia de *liturgías* públicas y de generosidades privadas[838] contribuye a explicar ese cierto desdén de los ciudadanos ricos por la inversión de sus fondos en empresas de naturaleza económica. No hace falta insistir mucho sobre esta ambigüedad de la función del dinero de la ciudad. Es, desde luego, un instrumento de la vida económica, pero el viejo ideal de autarquía rural provoca, en último término, que fuera posible e incluso deseable prescindir del mismo[839]; y es, por otra parte, un suplemento a la riqueza «natural», y quienes disponen del mismo se inclinan a menudo a atesorarlo, mientras que la ética cívica le invita a consagrarlo a usos improductivos, pero que permiten a los ricos mantener su rango dentro de la sociedad política (y contribuir, por tanto, a su funcionamiento), y al mismo tiempo son más o menos conscientemente considerados como un medio de asegurar la concordia en la confianza porque atenúan la desigualdad, fuente de envidia y de discordia. Aristóteles revelará más tarde hasta qué punto esa ambigüedad era inherente a la mentalidad griega en el momento de proponer sus dos explicaciones sobre el origen de la moneda, concebida, por una parte, como auxiliar práctico de las transacciones comerciales *(Pol.,* 1257, *a-b),* y, por otra, como un instrumento de la justicia social y un correctivo de los desequilibrios en el interior de la comunidad *(Eth. Nic.,* V, 6-13).

---

[837] *Supra,* p. 458.

[838] *Cf.* asimismo, en el siglo IV, Jenof., *Econ.,* XI, 9; Aristót., *Et. Nic.,* VIII, 1, 1; IX, 8, 9, etc.

[839] Si este ideal no estaba implícito, las reflexiones financieras de Platón y de Aristóteles serían inconcebibles.

Estas indicaciones acerca de las funciones del dinero en la ciudad se acercan a algunas observaciones hechas al comienzo de este capítulo, y nos permiten comprender mejor la imperfección del pensamiento griego sobre la economía partiendo de la imperfección de esta economía en sí misma. Los dos bienes a cuya posesión aspira un ciudadano griego son la tierra y el dinero. Una y otro poseen su función económica: la tierra es fuente de subsistencia; el dinero, poder adquisitivo para quien no obtiene su subsistencia del suelo. Pero uno y otro poseen asimismo un valor no económico, ya que son signos de *status* social: la tierra, por constituir un privilegio del ciudadano y una condición de independencia individual; el dinero (para el ciudadano), por ser un medio de situarse por encima del común. Entre la tierra y el dinero no hay muchas relaciones: la tierra es productora de dinero para la minoría que tiene más cantidad de la que necesita para vivir, pero el dinero es difícil que regrese a la tierra, pues la compra de fundos parece que es aún rara en el siglo V y las inversiones dirigidas a una mejora de la productividad resultan desconocidas. Es en el caso del dinero en donde mejor apreciamos la dicotomía existente entre las preocupaciones sociopolíticas y las preocupaciones puramente económicas. Pues, para aquellos que disponen del mismo en abundancia, el dinero no suele constituir un medio de lujo y de ostentación suntuaria; y aun tratándose de una riqueza, casi nunca se convierte en fuente de enriquecimiento por medio de inversiones productivas –a lo sumo, puede ser fuente de renta; pero es, para el rico, un instrumento para vivir de forma diferente que el pobre, pues asegura el imprescindible tiempo libre para una carrera pública y el prestigio que procuran las prestaciones gratuitas. Para la mentalidad tradicional, todavía impregnada de ética aristocrática, riqueza y probreza no son tanto conceptos económicos cuanto conceptos sociales, y el vocabulario muy variado mediante el cual el Pseudo-Jenofonte enfrenta, dentro de la sociedad de su tiempo, los «buenos» a los «malos» (en realidad, los nobles a los plebeyos) demuestra la confusión reinante en su cabeza respecto a ese punto; pues se vale de una auténtica homología para establecer constantemente la confrontación entre la competencia política de los «buenos» y su riqueza, y entre la incompetencia política de los «malos» y su pobreza, de tal modo que cuando contrapone los ricos *(plousioi)* a los pobres *(penetes),* o bien los nobles *(esthloi, gennaioi)* a los populares *(demos, demotikoi),* y así sucesivamente, a sus ojos eso siempre significa la misma cosa. Ser *plousios,* para nuestro aristócrata, no significa tener una capacidad económica superior, o sólo lo significa secundariamente, sino tener una capacidad política superior, pues la riqueza permite el ser *dynatós* (que implica «poder» en el sentido de competencia, más que de fuerza) y *chrestós* (que implica utilidad y eficacia). Un punto de vista que era ya reaccionario y severamente criticado en la Atenas de la época, puesto que el ideal pericleo distinguía la capacidad política de la riqueza, con la idea de lograr que la pobreza no impidiese que el talento estuviese al servicio de la ciudad. Pero es un punto de vista que sustentaban las propias instituciones democráticas, que reclamaban abiertamente la *dynamis* de los ricos.

El Pseudo-Jenofonte es anterior a los trastornos económicos hacia los que la guerra condujo a los atenienses. Ahora bien, en el *Pluto* de Aristófanes, que, representado en el 388, es posterior a los mismos, se observa una inversión de los valores, acompañada de nostalgia por un pasado que ya no volverá. Pluto, el dios-niño de la riqueza agraria, nacido de los amores de Demeter «en un barbecho tres veces roturado» (Hesíodo, *Teog.*, 969 ss.), se ha convertido en un viejo ciego que distribuye a voleo la riqueza *financiera,* a la que todos aspiran de ahora en adelante por ser la única que permite obtenerlo todo dentro de una economía que ha tomado un giro exageradamente urbano: y, en esta lotería, son los *kakoi* quienes ganan *(Pl.,* 28 ss.; 108 ss.). Sin embargo, estos «malos» ya no son, para Aristófanes, aquellas gentes del *demos* despreciadas por el Pseudo-Jenofonte, sino una serie de intrigantes, políticos y sicofantas. Las gentes del *demos* rural, que constituyen el coro, siguen siendo aún *penetes,* pero unos «pobres» que el poeta distingue cuidadosamente de la plebe urbana reducida a la mendicidad, y su *penía* es rehabilitada por la propia Pobreza personificada: es la de aquellos campesinos necesitados, pero virtuosos, que no obtienen de su fundo «nada que sea superfluo, aunque sin carecer de lo necesario» (552 ss.). La verdadera riqueza es la pobreza en la autarquía. Para el viejo Aristófanes la riqueza no debe habitar en las casas particulares, sino en el tesoro público, en ese «opistodomo de la diosa en el que (Pluto) había actuado antaño como guardián» (1192 s.) y hacia donde se le vuelve a conducir, en procesión, al final de la obra. Nostalgia de un pasado que, a comienzos del siglo IV, ha adquirido ya una dimensión utópica. Así pues, desde el Pseudo-Jenofonte hasta el final de la carrera de Aristófanes, la relación entre riqueza y pobreza ha sufrido una profunda modificación, tanto en los hechos como en las ideas: ricos y pobres ya no son los mismos; riqueza y pobreza tienden a desatarse de las antiguas representaciones éticas, en la medida en que el prolongado desarraigo de los atenienses de su suelo exageró los caracteres muebles de la economía de la ciudad, desplazó las fuentes de la riqueza y de la pobreza, confirió nuevos caracteres a una y otra y contrapuso una riqueza «injusta» e insolente a una pobreza vergonzante y envidiosa –cosas, todas ellas, que Aristófanes se niega a aceptar. Pero estamos ya en el siglo IV.

Cabría, pues, sentir la tentación de distinguir dos niveles en la economía de la *polis* del siglo V: por una parte, el de las necesidades de la vida cotidiana, con las actividades de producción y de intercambio que se hallan en relación con la misma; es éste un campo que, entre una pequeña ciudad rural y una gran ciudad marítima, puede variar desde la simplicidad más elemental a la mayor complejidad, que puede no asegurar sino la estricta subsistencia de la comunidad, pero también ser generadora de riqueza financiera para algunos particulares y para la colectividad; y, por otra parte, el nivel de las necesidades de la vida pública, en el que los excedentes de la riqueza financiera privada son desviados hacia las actividades institucionales gratuitas y onerosas y, eventualmente, redistribuidas en provecho de los menos ricos, expedien-

te mediante el cual las prestaciones improductivas de los ricos, transformadas en poder adquisitivo de los pobres, son reintroducidas en el circuito económico propiamente dicho. Es una visión esquemática de las cosas, pero no arbitraria.

Aún debemos insistir, por última vez, en que la «economía griega», aun cuando desborde por todos lados el marco de la *polis* (sociológicamente, porque incluye la actividad de los no ciudadanos; geográficamente, porque traza una red de relaciones lejanas) no puede comprenderse si se hace abstracción de dicho marco; es decir, de unas estructuras comunitarias que funcionan con arreglo a normas religiosas y morales y a representaciones mentales irreductibles a nuestras formas de pensamiento, y que impiden por tanto la aplicación de nuestros propios conceptos económicos. Mucho se ha escrito sobre el extremo de saber si la economía griega era «primitiva» o «moderna», y algunas veces se ha pretendido dosificar sutilmente ambas tendencias. Son especulaciones inútiles: la economía griega era simplemente... griega, y es en cuanto tal como debemos intentar comprenderla, es decir, con arreglo a todo aquello que la segunda parte de este libro se ha esforzado por dilucidar.

CONCLUSIÓN GENERAL

EL PROCESO DE SÓCRATES

La suerte ha querido que el «siglo V antes de Jesucristo», según nuestros cómputos, presente, en numerosos aspectos, una unidad que esencialmente logramos captar gracias a dos contemporáneos, Heródoto y Tucídides. Unidad, en cierta forma dramática, y que se refleja sobre todo en el destino de una ciudad, Atenas, en su desarrollo democrático, en su apogeo imperialista y en su catástrofe. Sin embargo, convendría que nuestras mentes de historiadores no quedasen absolutamente satisfechas de la perspectiva inteligible que ese foco ateniense transmite a aquel casi centenar de años. Si bien representa por excelencia el «gran siglo» de Atenas, el período 510-404 no debe crear un espejismo respecto a otras regiones del mundo helénico, en las que tiene menor significación. Aun cuando, a nuestros ojos, las vicisitudes por que atraviesa Esparta hacen que unas veces sea la «pareja de yugo» de Atenas, y otras su antagonista, su historia no obedece al mismo ritmo, y, si quisiéramos situarla en una perspectiva coherente, tendríamos que remontarnos muy atrás, a la época en que los espartanos establecieron su hegemonía peloponesia, y habría que descender más abajo, a la época en que esa hegemonía se desplomará en los campos de batalla de Leuctra y de Mantinea –dos nombres que deben recordarnos cómo la historia de Beocia es, por su parte, indiferente a los límites del siglo V. Y si hemos abandonado la historia de Occidente coincidiendo con el final de la expedición de Sicilia (¡un acontecimiento ateniense!) es porque, de proseguirla hasta finales del siglo, habría sido preciso practicarle un corte arbitrario, imposible de evitar de otra manera que no fuese introduciéndonos muy a fondo en el siglo IV. En cuanto a esa otra zona importante del mundo griego que es la franja litoral del Ponto, su historia es aún tan poco conocida que resulta difícil saber qué representan, para sus ciudades, los límites del siglo V. Y así sucesivamente... Además, «el siglo V», considerado como una «época histórica», es ante todo un «siglo» egeo en la medida en que la cuenca del Egeo (e incluso deberíamos dejar a un lado a Creta) estuvo enganchada, de grado o de fuerza, a los destinos de Atenas, y sus límites parecen muy arbitrarios a poco que salgamos del Egeo y que pretendamos no establecer una relación global con la historia de Atenas y de su imperialismo.

Pero, puesto que ese punto de vista ateniense se nos impone con tanta fuerza –la fuerza de las cosas y la fuerza de los documentos–, es el que adoptaremos para terminar. En tal caso, la evidencia que se impone es la de una crisis final, que hemos reconocido en todos los ámbitos sucesivamente estudiados, de modo que bastará aquí con resumir nuestras observaciones.

Es, en primer término, una crisis política, la más patente: la de la *polis* ateniense y, simultáneamente, la del mundo griego egeo que Atenas había conseguido reunir bajo su autoridad. Crisis contradictoria, como habían sido contradictorios los últimos desarrollos de la libertad democrática en Atenas y de la negación de la libertad en el imperio. Sometida en dos ocasiones a los asaltos de los oligarcas, la libertad democrática es finalmente restaurada en Atenas, pero se ve afectada por un coeficiente de desilusión de temor y de sospecha que refleja un deterioro de la salud pública –y se vio privada de las bases financieras que le había asegurado la explotación de los «súbditos». Pero el derrumbamiento del imperialismo ateniense, al que tanto había contribuido la aspiración de los aliados por recuperar sus libertades, no tuvo como consecuencia la liberación de todas las ciudades del Egeo, puesto que en Esparta, no obstante el hecho de haber enarbolado contra Atenas el estandarte de la libertad, algunas personas proyectan entonces volver a ocupar el lugar de Atenas –en la medida en que aquel lugar no está ya nuevamente en manos de los persas. Y el debate que el imperialismo ateniense y la guerra del Peloponeso habían abierto en numerosos lugares entre régimen político interno y sumisión a una autoridad externa, ese debate entre democracia y oligarquía no se encuentra cerrado, después de todo: en muchas ciudades, no ha hecho sino cambiar de signo.

En Atenas, la crisis política no es más que un problema doctrinal: está unida a los trastornos socioeconómicos que había introducido el imperialismo y que fueron precipitados más tarde por los acontecimientos de finales de siglo. El imperialismo, sin llegar a destruir los fundamentos rurales de la economía social de la ciudad, les había inyectado, gracias a la talasocracia, un complemento de recursos y posibilidades económicas que había favorecido el desarrollo de la ciudad y de las funciones urbanas –mientras que ese desarrollo, mediante un efecto de rechazo, había acentuado las tendencias imperialistas. La prolongada privación de su territorio, durante la guerra decélica, destruyó después esa complementariedad, porque el cuerpo cívico ateniense se vio entonces, en parte, encerrado dentro de un medio urbano improductivo, y en parte reducido a combatir por mar viviendo de la guerra. Y, el día en que el torno de los peloponesios quedó por fin aflojado, el elemento rural de la población se encontró con que su capital, mueble e inmueble, estaba arruinado. Así, el siglo IV se abre sobre la destrucción temporal del antiguo equilibrio socioeconómico –que nunca será íntegramente restaurado–, destrucción que implica el deterioro del equilibrio político.

La crisis mental, moral, y, en definitiva, religiosa, seguramente precedió, en círculos restringidos, a la crisis política y económica. El movimiento racionalista, intelectualista, relativista, había comenzado (hasta fuera de Atenas) su obra de crítica filosófica de la tradición mucho antes de que la sofística emprendiese su explotación práctica, la cual se vio favorecida de inmediato en todo el mundo griego, pero en Atenas más que en ninguna otra ciudad, por los trastornos debidos a la guerra y a su prolongación. Ya hemos visto cuán contradictorios habían sido los efectos de esta crisis espiritual: efectos destructores entre aquellos que (los menos numerosos, pero los más influyentes) fueron inmediatamente alcanzados y que habían visto en la crítica a la tradición el procedimiento para liberar sus intereses y sus ambiciones de todas las trabas; pero produce también una reacción conservadora llena de temor entre aquellos (la mayoría) que seguían siendo ajenos a la emancipación mental y consideraban que la vida comunitaria no era posible fuera del respeto a los dioses y a las leyes de los mayores.

Esta evolución mental y moral que subyace a la crisis institucional y económica de la ciudad ateniense (no hay forma de precisar lo que sucedió en otras partes) sería llevada a su cima por la sucesión de catástrofes que golpearon a Atenas entre 413 y 403, y el hecho de que la vuelta de la paz y la restauración de la democracia no pudieron sosegarla nos lo revela, en el 399, el proceso de Sócrates. Aunque este acontecimiento rebasa el marco de nuestro libro, procederemos a examinarlo, antes de finalizar, pues constituye, en gran medida, la conclusión ejemplar del siglo V ateniense.

En los lugares correspondientes no hemos abordado de frente los problemas –que además son, en muchos aspectos, insolubles– planteados por la persona y el pensamiento de Sócrates. Pero lo poco que cabe considerar seguro debemos examinarlo ahora desde el enfoque de su proceso y de su muerte. Ya en el 423, Aristófanes había caricaturizado a Sócrates con los rasgos de un sofista ridículo[840]. La broma era injusta, pero acertaba en un punto: Sócrates manejaba con un rigor despiadado ese instrumento esencial de la sofística que era la dialéctica, y, como los sofistas, lo aplicaba a la tradición, pasando por el tamiz de su razonamiento todo cuanto, a criterio de la ciudad, se tenía por bueno y correcto, por justo y piadoso. Además, los sofistas eran personas con un saber positivo: pero Sócrates aparentaba irónicamente no saber nada, excepto que no sabía nada. La buena gente de las calles y de las tiendas sólo podía asustarse de ese aparente nihilismo, que parecía verse confirmado por el absoluto desdén del filósofo hacia las funciones públicas y la mínima importancia que concedía al cumplimiento de los ritos colectivos. Olvidaban muy pronto que nuestro hombre había realizado escrupulosamente lo que las leyes le obligaban a hacer, que había arriesgado gustoso su vida en Potidea, en Anfípolis, en Delio, que había asumido su cargo de *buleuta* cuando su

[840] *Supra*, p. 433.

nombre salió de la urna. Es cierto que no se olvidaba tan fácilmente que, como este cargo le había valido ser pritano cuando el proceso de las Arginusas, fue la única persona que se opuso al delirio colectivo del *demos* durante aquellos días[841]: al profesar, como otros muchos, que la legalidad procedía de un contrato social, Sócrates tal vez aparentaba ignorar qué era la ley en su esencia, pero se sometía a su imperio con más empeño que la mayoría. Tan sólo en el momento del proceso de las Arginusas, el legalismo de Sócrates cometió el pecado de no conformismo... Excepto un pequeño círculo de íntimos, la opinión no podía comprender que el Sócrates que criticaba la tradición y el Sócrates que defendía el respeto a la ley eran un mismo hombre, todos cuyos pasos estaban subordinados a una irrompible ética de la verdad; no podía comprender que la única *areté* válida a sus ojos no era esa «eficacia» social y política que la tradición imponía al buen ciudadano y cuyas técnicas pretendían enseñar los sofistas, sino el esfuerzo hacia la verdad –la verdad de lo bueno, la verdad de lo ventajoso, la verdad de lo justo–, un esfuerzo cuya vanidad aparente, es cierto, quedaba de manifiesto en cada uno de sus apuntalamientos, pero que no por eso perdía su carácter de fuente de verdadera virtud y de verdadera dicha. Y lo que menos comprendía esa gran mayoría era el hecho de que, si el *logos* dialéctico era claramente impotente para alcanzar una y mil veces otra conclusión que no sea la imposibilidad de extraer conclusiones, este *logos* se regía, en el fuero interno de Sócrates, por una inmanencia religiosa que la religión común desconocía, por aquella doble voz de su *daimon* interior que le frenaba ante el mal y «del dios» que le indicaba en dónde estaba el bien. Desde sus críticas a la tradición con un radicalismo que chocaba a los timoratos y con una ironía que, por desconcertar a los políticos, arrobaba a los jóvenes proclives a las irreverencias, y aunque lo hiciera en nombre de una exigencia moral fundada en una teología, una y otra aberrantes en comparación con las normas comunes, Sócrates quizá se habría distinguido solamente por ser un individuo original si no hubiese considerado y afirmado que «el dios» –un dios sin nombre, que no era ninguno de aquellos a los que rendía culto la ciudad– le había ordenado consagrar su vida a enseñar a los atenienses su concepto de la *areté,* que exigía preocuparse menos de su cuerpo y de sus bienes que de su alma y apartarse de los asuntos públicos para librar la verdadera batalla por la justicia –si no hubiera considerado y afirmado que era, por mandato divino, el verdadero guía por las sendas del verdadero bien de una ciudad «adormecida», cuya atención debía «despertar» ante una serie de realidades distintas a aquellas que integraban su vida. Puede que esta actitud contraria a las ideas reinantes no hubiese provocado más que encogimientos de hombros si Sócrates no hubiese continuado su obra de «apostolado» después del 403, es decir, después de que el restablecimiento de la democracia, de la amnistía y de la reconciliación hubieran impuesto al cuerpo cívico el respeto imperioso hacia un confor-

[841] *Supra,* p. 349.

mismo político que, en el futuro, debía hacer las veces de *homonoia*. La posición de Sócrates, que era ya complicada antes del 403, empezaba a ser peligrosa a partir de aquella fecha, y no es ninguna sorpresa que su principal acusador, Anito, fuera precisamente uno de los artífices de la restauración democrática. Tradicionalista convencido[842], perseguido por los Treinta como partidario de Teramenes, asociado a Trasíbulo y a los hombres de File[843], Anito era el modelo propio de «buen ciudadano», ni mejor ni peor que la mayor parte de los políticos, de esas gentes que deseaban ansiosas ver cómo la *polis* reconstruía sus cimientos en el olvido del pasado más reciente, personas a los que Sócrates consideraba vendedores de sueños. Desde luego, a los ciudadanos como Anito siempre Sócrates les había parecido irritante y molesto; pero de ahora en adelante, les resultaba intolerable. De ahí su acusación, perfectamente lógica en el contexto del momento, de «corromper a la juventud»; es decir, de enseñarles una conciencia de examen, una falta de respeto, por consiguiente, hacia las ideas recibidas –«y no reconocer a los dioses que reconoce la ciudad, sino a nuevos *daimonia*». Aparece aquí esa convergencia, ya muchas veces señalada, entre la ética tradicional y la piedad convencional. Proceso de impiedad, pero el proceso de Sócrates es, con toda la intensidad del término, un proceso político (y sus acusadores no tardaron nada en recordar que los dos hombres más nefastos para Atenas, Alcibíades y Critias, habían sido discípulos de Sócrates): aquel ciudadano irreprochable que, con su elección deliberada de la condena a muerte, demostró que prefería morir injustamente en su patria que vivir en el destierro, y, con su negativa a huir, que prefería sufrir la iniquidad legal de su ejecución que convertirse en culpable de injusticia escapando ilegalmente a la misma después de haberla aceptado, aquel ciudadano cuya existencia entera había probado que situaba el respeto a la ley por encima del amor a la vida había llegado a aparecer, a los ojos de la mayoría, como el más peligroso enemigo de la ciudad.

Inmenso malentendido fue este proceso de Sócrates, y la *Apología* de Platón se dedica a demostrarlo paso a paso. Pero –y eso es lo que nos importa aquí– es un malentendido profundamente significativo desde el momento en que se produce. La Atenas herida, que había llegado a creer que tanto su régimen político como su propia existencia estaban irremediablemente condenadas, confunde el libre examen socrático con el nihilismo de una parte de la sofística, la piedad interior socrática con el ateísmo. El terror de los días pasados se funde con el miedo a los venideros para favorecer esas confusiones y hacer que, quienes los sufren, vean en Sócrates a un nuevo Anaxágoras[844], educador de nuevos Alcibíades. Pero el malentendido más grave fue que, al condenar a Sócrates, sus jue-

---

[842] *Supra*, p. 441.
[843] *Supra*, p. 358.
[844] Recordemos que el propio Sócrates se había defendido contra esta confusión; supra, p. 547.

ces lo convirtieron en un mártir e, involuntariamente, hicieron su enseñanza fecunda: los diálogos «socráticos» de Platón e incluso las borrosas *Memorables* de Jenofonte son a Sócrates lo que los Evangelios a Jesús –a no ser porque los discípulos de Sócrates no se reparten por todo el mundo para «anunciar la buena nueva». Por el contrario, la muerte de Sócrates, añadida a otros motivos de repugnancia por la vida pública, arroja a la filosofía fuera de la plaza para ocultarse en la torre de marfil del pensador desde la que Platón, infiel al Sócrates-ciudadano de la *Apología* y del *Critón*, renunciará a convertir a la ciudad real y se concentrará en edificar su ciudad ideal. El brutal término impuesto a la holgada apertura del pensamiento socrático –que habría sido inconcebible fuera de ese ambiente, en sí mismo abierto, animado y tolerante, que fue la Atenas anterior a las catástrofes– no constituye un fenómeno aislado. Atenas da muerte a Sócrates en la misma época en que muere la tragedia, en que la historia racionalista se apaga cuando está recién nacida, en que Platón, en guerra abierta contra el racionalismo relativista y agnóstico de los sofistas, se dispone a enfrentar al conformismo democrático de su patria el conformismo aplastante de su ideal político totalitario. La «escuela de Grecia» no ha cerrado sus puertas, pero la luz que irradiaba ha perdido intensidad: continuará enseñando a vivir y a morir en libertad, pero ya no a pensar libremente.

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y TEMÁTICO

Aarón, 30
abaton, 477
Abido, 81, 330, 341, 343
Abstracción, 24, 72, 493, 529, 531-535, 542, 556-557
Acamántida, 64-65, 244, 259
Acanto, 301-302
Acarnania, 150, 290, 296, 419
acarnanios, 269, 286
Acarnas, 64, 289
Acarnienses de Aristófanes, 296
aqueos, 72, 150
aceite, 153, 305, 398, 501, 506
Acragante, 203-204, 208, 211, 213, 220, 224, 228, 392, 420, 516, 544
Acraifía, 422
Acras, 203-204
Acrópolis de Atenas, 161, 490, 492, 499
Admeto, 129, 507
Adonis, 551
Afetas, 102
Afrodita, 490, 559
agalma, 485, 499
agathoi, 379, 403, 445
Agatocles, 215
Ageo, 26, 28
Agis, 310-311, 325, 327, 335-336, 349, 351, 353, 360
Agidas, 55, 396
agnosticismo, 433, 435, 449, 540, 546-547
agogé, 380, 395, 398
agon, 110, 386-387, 414, 511
agora, 62
agos, 471
Agras, 520
agricultura, 40, 46, 447, 519, 522
Ahura-Mazda, mazdeísmo, 17, 22-25, 33, 37, 83
aidos, 435, 458
aition, 479
Akté (argólica), 96, 143, 290; (calcídica), 119, 266, 270-271, 290, 300-301
Alalia, 230-231
alastor, 538
Alcibíades, 159, 307, 309-320, 322-324, 326, 328-329, 332-336, 338-339, 341, 343-348, 350, 355, 358, 398, 409, 416, 444, 447, 512, 549
Alcibíades de Platón, 447
Alcínoo, 507
Alcmeón de Crotona, 555
Alcmeónidas, 60, 69, 85, 87-90, 276, 471
Alévadas, 72, 95, 146, 421
alianza, 48, 54, 57, 70-73, 80, 84, 86, 95-96, 98-100, 106, 113, 115-121, 123-124, 128, 130, 138, 140-141, 148, 150, 153-155, 158-162, 164-165, 169, 175, 178, 192-193, 204, 213-214, 220, 236, 256-257, 263-264, 268-271, 273, 275, 280-282, 286, 290, 294-295, 297, 301, 303-304, 308-311, 314, 328-329, 331-332, 351, 353, 355-356, 390, 422, 453, 497; aliados de Atenas, 123, 196, 229, 272, 296, 304; –de Esparta: véase «peloponesia (Confederación)», 111, 123, 148, 236, 357
alma, 45, 444, 475, 485, 515, 522, 547
alogía, 453
Altai, 42
altares, 24, 476, 489, 498, 530
Ambracia, 98
Amesha Spentas, 23
Amílcar, 213-215
amistad, 71, 85, 88, 121, 125, 146, 155, 159, 197, 207, 212, 290, 309, 328-329, 333, 347, 435, 439, 442, 446, 453-454, 457-458, 460, 544, 558
Amintas de Macedonia, 48, 74

Amirteo, 149
amoral, 443
Anacarsis, 46
Anahita, 24
ananké (véase «necesidad»), 445
anathema, 485
Anaxágoras, 241, 248-249, 280, 428, 431, 544-545, 547-548
Anaxilao, 209, 211, 213, 215-216, 219, 221, 224
Anaximandro, 542, 544
Anaxímenes, 52, 542
Andócides, 328, 353, 388
andrapodon, 388
andreion, 393
Androción, 59, 501
Andros, 170, 173
anfictionía (véase «Delfos»), 72, 98-99, 113-114, 143, 145-146, 352, 510
Anfípolis, 124, 169-170, 262-263, 301-303, 305, 308, 311, 313-314, 376
Anito, 441-442
anomía (véase «ilegalidad»), 449, 457
Anónimo de Jámblico, 442, 446, 457, 459
Antela, 510
Antesterias, 491
Antifonte, 182, 332, 336-337, 431, 437, 448, 455, 458, 538
Antilogias, 443
Antióquida (tribu), 64-65
antropomorfismo, 24, 476, 485, 535, 555, 558
Año Nuevo (persa), 18, 24, 36
apadana, 35-36
Apamea (paz de), 6
aparché (del *phoros*), 150, 166, 168, 189
Apaturias, 508
apeiron, 542, 544
apella, 273, 381, 395-397, 400
apetairoi, 393
aphamiotai, 393
Apolo, 26, 98-99, 105, 192, 256, 472, 474, 490-491, 506, 508, 510-511, 530, 532, 543, 556; *Agyieus*, 506; *Hyakinthios*, 490; *Patroos*, 506, 508
Apries, 31, 539
Apseudes, 141
Apulia, 206
Aqueménidas, 15, 17, 20, 24-27, 30, 33, 35, 37, 40, 84, 97
Aracosia, 35
Aral (mar de), 9, 23, 34, 40
arameo, 21, 34
arbitraje, 154, 258, 273, 276, 278, 303-304
Arcadia, 54, 129, 309, 311, 558
arcadios, 54, 93, 108, 129, 310, 317
Arcesilao III, 225
Arcesilao IV, 225-226
arcontado, 60, 85, 92-94, 141, 147, 243, 271
arcontes (Atenas), 59, 61, 67, 85, 92-94, 131, 147, 403, 405, 407-408, 494, 503
arché, 83, 158-159, 161, 191, 195, 198, 252, 259, 383, 402-403, 408-409
archegetes, 382
Areópago, 59-62, 65, 68, 93, 128, 131-132, 245, 382, 391, 403, 405, 407, 409, 411, 417, 498
areté, 396, 441-442, 447, 511, 549
areteuon, 417
Argilo, 170
Arginusas, 346, 348-350, 354, 410
argivos, 100, 129, 138, 143, 145, 154, 304, 308-311, 317, 320, 379, 395
Argólida, 290, 310
Argos, 54, 80, 98, 103, 125-126, 129, 138, 140, 143, 150, 235, 275, 304, 307-308, 310-311, 313, 376, 379, 383, 390, 403, 416-417, 488, 557
argyrologoi nees, 298
Ariandes, 31-32
Aricia, 221
Aristágoras, 79-81, 405
Arístides, 94, 113-114, 119, 128, 165, 168-169, 185, 303
Aristión, 142
aristocracia, 17-18, 23, 61, 68-69, 73, 93, 122, 131-132, 159, 211, 224, 260, 379, 381, 392, 396, 420, 450, 454, 456, 494
aristócratas, 69, 71-72, 79-80, 82, 147-148, 175, 177, 196, 209, 212, 217, 219, 224, 258-259, 310-311, 386, 402, 414, 432, 447
aristocrático, 61, 63, 65, 69, 126, 131-132, 240, 245, 248, 332, 379, 386-387, 396, 416, 420, 528
Aristófanes, 91, 174, 271, 281, 293, 296-297, 299, 303, 311, 315, 320, 328, 406, 410, 414, 425, 433, 443-444, 447, 460, 481, 548, 551
Aristogitón, 436
Aristón, 141

Aristóteles, 59, 61, 128, 131-132, 147, 185, 214, 241, 326, 331, 335, 338-340, 375-376, 391-394, 399, 404, 410, 413, 417, 424, 433, 506, 522, 542, 559
Arquelao, 460
Arquéstrato, 241
Arquídamo, 273-276, 278, 289, 310, 325
arquitectura, 22, 34, 476-477, 521, 553
Artabano, 95
Artafernes, 79-80, 82, 84
Artajerjes, 21, 29, 33, 36, 38, 129, 140, 327
Artemision, 99, 101
artesano, 427, 553
artesanado, 60
artynai, 383
Asamblea («véase *Apella*», «*Ekklesía*»), 54-56, 60, 62, 243, 335, 338, 340, 377, 381-384, 391-392, 394-396, 402, 406, 409, 412-413, 416, 421, 495, 557
Asclepio, 475, 551
Asia Menor (véase «Jonia», «Eólida»), 19, 21, 26, 38, 48, 50-52, 90, 104, 123-124, 143, 149, 151, 161, 190, 193, 202, 208, 261, 327-328, 330, 347, 494, 506
Asia Menor (griegos de), 48
asilo, *asylos*, 471, 477
Asopo, 108
Aspasia, 248, 280
Asinaro, 322
Asiria, 16, 35
Ástaco, 262-263
Astarté, 201
Astíoco, 329-330
astos, 378
asty, 64, 377-378
ataktoi poleis, 167
ateísmo, 546-547
ateo, 542-543, 547
Atenágoras, 440
Atenas, 52-53, 56, 58-59, 62, 64, 68-74, 77-78, 80, 83-94, 98, 106-107, 116, 122-125, 128-129, 131-133, 137-153, 155, 157-162, 165-169, 173-179, 181-183, 185-190, 192-198, 214, 223-224, 226, 229, 235-236, 239-241, 243, 245-249, 251-265, 268-281, 286-292, 295-302, 304-312, 314-321, 323-333, 335-353, 355-360, 376-380, 382, 384-385, 387-388, 390, 397, 399, 402-403, 406-408, 411-416, 421-424, 426, 430-431, 441-442, 448-454, 471-472, 475, 488-494, 496-497, 499, 501-504, 506-508, 511, 517, 520, 527, 533, 545, 548-551, 554, 557-558, 560
ateniense, 53, 62, 65-67, 73-75, 77-78, 80, 82, 84, 86-88, 90-92, 94, 96, 98, 100-104, 106-110, 112-133, 135, 138-142, 144, 146-198, 229, 235-236, 239, 241, 244, 248-265, 267-275, 277-282, 286, 288-294, 296, 298, 300-305, 308-312, 314-315, 318-322, 324-333, 335-336, 339, 341, 343, 346-350, 352, 355-356, 358-359, 376, 380-384, 388, 391, 396, 401-404, 406, 408, 410, 412-413, 415-418, 424, 430-432, 448, 454, 459, 477, 489, 492, 496, 502-504, 506, 510, 517-518, 524, 528, 539, 548, 553, 558
atenienses, 57, 60, 65, 67, 70-74, 80-81, 83-86, 88-95, 97-100, 103-108, 110-112, 114-125, 127-130, 137-155, 157-165, 167-183, 185-198, 202, 212, 222, 226, 229, 235-236, 240-241, 243, 245-247, 249, 251-256, 258-264, 267-274, 276-277, 279, 281, 285-292, 294-305, 308-319, 321-322, 325-327, 329-330, 332-333, 335-339, 341-344, 346-354, 356-360, 376-377, 379-381, 383, 386, 391-393, 397, 404-405, 409, 417, 421-423, 429, 431-432, 452-455, 471, 477, 491, 494, 496, 498, 500-504, 508, 510, 523-524, 551, 555-556; –instituciones atenienses, 67, 71, 128, 316, 404; –relaciones exteriores, 55; –en el 490, 88, 111, 497; –y Jerjes, 104; –y Argos, 54, 80, 140, 275, 304; –y los beocios, 108, 153, 309, 359; –y Corinto, 264, 490; –y Egina, 143; –y Egipto, 22, 146; –y Esparta, 55, 57, 70, 94, 116, 137, 148, 175, 235, 270, 310-311, 318, 326, 380; –y el Occidente, 252-253; –y los tesalios, 72, 138, 145
Atenea, 150, 166, 168, 171, 190, 192-193, 247-248, 260, 317, 342, 413-414, 434, 458, 488-490, 492, 494, 496-504, 508, 550, 556-557, 560; –*Chalkioikos*, 494; –*Hygieia*, 503; –*Niké*, 499, 503; –*Pallas*, 490; –*Parthenos*, 247, 490, 497, 500-504, 557; –*Phratria*, 508; –*Polias*, 247, 488, 492, 497, 499-500, 502-504, 508; –*Promachos*, 489, 498-501, 503-504

Ática, 44, 59-60, 62-65, 67-68, 70-73, 90, 100-101, 103, 107-108, 110, 130, 140, 144-145, 149, 153, 155, 187, 189, 254, 259, 270-271, 286-290, 293-294, 296, 298, 301, 306, 313, 319-321, 325-326, 330, 343, 351, 377-378, 402, 407, 415, 419, 424, 487, 492, 502, 504, 506-509, 517
atimía, 182-183, 343, 388
athlon, 511
atomismo, 436
Atos (monte), 96
autarquía, *autarkeía,* 184-185, 191, 432
autokrator, 344
autonomía, 51, 82, 106, 123, 149, 154, 158, 163-164, 177, 183-184, 189-190, 196-197, 202, 260, 273, 277, 325, 329, 376, 388-389, 454
autónomo, 184, 316, 544
Avesta, 22, 40
avéstico, 42
Aves (las) de Aristófanes, 320
Avispas (las) de Aristófanes, 412, 414, 443, 454
Ayax de Sófocles, 537
azar, 273, 413, 428, 447, 534, 545

Babilonia, 16-17, 21, 26-29, 31, 35, 95, 106, 526
Bacantes (las), 509, 550
Bactriana, 23, 34, 40, 140
Banquete, 433, 485
Baquílides, 223, 511
Bárbaros, 50, 103, 107-109, 114, 151-152, 161, 206, 214, 283, 315, 354, 418, 429, 448-449, 460-461, 526, 530-531
bárbaro (concepto), 33, 90, 103-104, 107, 109, 111, 113, 151, 155, 202, 460
Barca, 225
Basas-Figalia, 558
basileus (véase «realeza»), 225, 382, 385, 417, 434
basilinna, 491
Bendis, 551
Beocia, 64, 70-71, 74, 103-104, 106-109, 145-147, 152-153, 289, 299, 301, 319, 329, 376-377, 416, 420-421, 423
beocios, 72-73, 97-98, 103, 108, 114, 145-146, 153-154, 276, 286, 295, 301, 304, 308-310, 325, 359, 422, 510
beotarcos, 422
Bizancio, 81, 117, 122, 127, 186, 259, 261-262, 341, 343-344, 350
bizantinos, 259, 261
Boedromion, 520
bola, 417
bomos, 480
borboros, 515, 517
Bósforo, 47, 151, 261, 343
bothros, 481
boulé, 61-62, 65-67, 70, 107, 131-132, 166-168, 174, 180, 242-243, 277, 334, 336, 344, 357, 380-384, 391-392, 404-410, 413, 416, 422
Bránquidas, 81
Brasidas, 300-303, 305, 308, 347, 397, 421, 460
Brea, 198, 262-264, 477
Brimos, 522
Bucigios, 240
Buda, 39
Budines, 42
Bug, 41

caballería, 71, 81, 90, 97, 103, 108-109, 210, 215, 286, 318-319, 322
Caballeros (los) de Aristófanes, 299
Caere, 201, 204
Calabria, 206-207
Calcedón, 342-343, 350, 431
Cálcide de Etolia, 149-150, 154
Calcideo, 329
Calcídica de Tracia, 266
calendarios, 65, 302, 479, 481
Calias, 148, 151-153, 155, 157, 161, 164-165, 189, 235, 239, 259, 261, 327-328
Caliclés, 447-448, 451-452
Calípidas, 41
Calíxeno, 241
Camarina, 203-204, 210-212, 226
Cambises, 9, 17, 28, 31, 225, 455
Campania, 204-206, 221-222
campesinos, 60, 90, 203, 286, 288-289, 306, 325, 407, 413, 449, 477, 490, 504, 508
Canaán, 30
Candaules, 539
capitales, 20, 26, 38, 359, 397, 399, 459
Caria, 81, 124, 167, 261, 330, 344
Caristo, 89, 122, 148, 159
Carmania, 35

Cármides, 357-358
Carneas, 102
Cartago, 84, 95, 203, 205, 211, 213-216, 256, 313, 318
cartaginés, 205, 213
Casitérides, 231
Casmenas, 203, 211
Caspio, 16, 40
Catana, 203-204, 209, 212, 222-223, 226-228, 252, 256, 286, 318, 321-322
Caulonia, 219
Cecrópida, 64-65
Cefalonia, 268, 290
Ceos, 98, 104, 431
cerámica, 55, 557
Cerdeña, 205, 213
cereales, 187, 472
chamanismo, 44-45
charis, 535
chiliarchos, 20
China, 42
Chipre, 81, 117, 140, 143, 147, 150-151, 161, 346
chremata, 439
Cibeles, 551
Cícladas, 84, 89, 92, 161, 510
Cíclope, 516
ciencia, 218, 427-428, 465, 479, 495, 541, 544-545, 547
Cilicia, 89, 151
cilicirios, 211
Cilón, 276, 471
cimerios, 41
Cimón, 87, 121-122, 124, 126-132, 137-141, 146-148, 150, 159, 174, 240-241, 246, 269, 560; –época de, 122, 126
Cinadón, 398
Cinco Mil, 334, 336-338, 343, 349, 355, 357, 392, 406, 448, 455
Cinosema, 341-342, 345
Cinosura, 105
Cinuria, 54, 304
Cinvat (puente), 23
Cirene, 225-226, 382, 491
Cirenaica, 31, 202, 220, 225
Ciro, 9, 16, 26-28, 37, 40, 106, 346-349
Citera, 299, 308, 490
Citerón, 72, 108, 222
Citio, 150
ciudad, 42, 51, 54, 56-60, 62-63, 65-66, 69, 71, 73-74, 81-82, 85, 87-89, 91-94, 99, 111, 114, 116, 119, 122-124, 129-130, 137, 139, 141-144, 147-149, 158, 160, 162, 166, 168, 172-176, 178-179, 182, 184-185, 192-194, 197, 209-213, 215, 217-218, 220, 222-224, 226-231, 235, 240, 246-247, 252-256, 258, 260, 263-264, 270-271, 275, 280, 285, 288-289, 293, 295, 299-303, 305-306, 308-310, 314, 316-320, 323, 325, 327-328, 333-334, 336, 339-342, 344, 347, 351-354, 358-359, 376-378, 381-383, 385, 387-388, 390-391, 394-395, 403, 406-408, 414-415, 418, 422, 424, 426, 428, 430-431, 433-434, 436-439, 442, 446-449, 451, 453-455, 457-459, 467, 474, 476, 483, 487-489, 493, 495-496, 498, 501-503, 505, 507-509, 511-513, 517-518, 523-524, 526-527, 545, 547-549, 554, 558; –derecho de ciudadanía (véase *«politeia»),* 58, 127, 212, 239, 248, 380-381, 405
Cízico, 189, 341, 343, 347, 349-350, 354
Cizno, 104
Claro, 5, 72, 78, 92, 95-96, 99, 117, 171, 173, 205, 209, 219, 263, 267, 270, 276, 280, 287, 298, 310-311, 332, 417, 439, 491, 521, 537, 547
clases censuales, 93, 405, 425
Clazomene, 241, 328-329, 347, 544
Cleándridas, 254
Clearco, 174, 180, 189-191
Cleofonte, 342, 348-349, 354-355, 357
Cleomenes I, 60, 93, 128, 405
Cleón, 280, 292-294, 297-299, 302-303, 311, 332, 409, 451-452
Cleónimo, 165, 167, 180
cleruquía, clerucos, 73, 122, 170, 173, 193, 195, 294
Clinias, 165, 167, 174, 180, 309
Clístenes, 58, 60-63, 65-74, 80, 84-85, 87, 93, 116, 131, 139, 241, 356, 401-403, 405, 425, 429, 503, 508
clisteniano, 68, 89, 332, 423
Clitemnestra, 538
Cnido, 124, 510
cnidios, 204, 557
Colofón, 161, 170, 174, 176, 347, 542
colonias fenicias, 204; –griegas, 40; –corintias, 98

Colono, 173, 334, 338, 340, 492, 538
comedia, 296
cómicos, 251, 281, 410, 443
comercio, 46, 51-52, 141, 178, 187, 197, 212, 230-231, 271, 326
comercial, 20, 22, 230, 377
competición, 110, 386, 414, 511; –espíritu de, 386
concordia, 359-360, 457-461, 498, 501
conformismo, 458, 483, 486, 548-549
conformista, 484, 545, 550
congreso panhelénico, 152, 162, 239, 254; proyecto de, 152, 239, 254
conocimiento, 5, 34-35, 37, 45, 47, 52, 84, 172, 182, 185, 314, 428, 433, 437-438, 464, 482, 495, 517, 530, 538, 541, 543, 552; teoría del, 428, 437
Conón, 348-350
contrato, 158, 259, 386, 429, 434, 436-437, 439, 446-447, 454, 457; –contractual, 436-437, 446, 482; –social, 429, 436-437, 439, 446-447, 454, 457
Copais (lago), 421
Corcira, 129, 141-142, 210, 266-273, 275, 278-279, 281-282, 286, 290-292, 295, 317
corcirenses, 100, 155, 268-269, 272, 295, 451
corego, 139
Corinto, 54, 57, 73-74, 86, 98, 104, 108, 138, 140, 142-145, 149-150, 154-155, 187-188, 210, 224, 228, 235, 254, 264, 268-273, 275, 281, 306, 310, 318, 348, 352, 390-391, 487, 490, 492
Corinto (golfo de), 140, 142, 145, 149-150, 155, 187-188
corintios, 54, 73-74, 104, 108, 138, 140, 143, 149, 155, 210, 259, 268-273, 275-276, 278-279, 282, 286-287, 290, 304, 308-311, 318-319, 322, 351-352, 359, 376, 391, 451, 490
Coronea, 143, 153-154, 422
cosmogonía, 516
cosmología, 514, 542-545
crédito, 336
Creso, 49, 81, 534-537, 539-540
Creta, 388, 390, 392, 399, 487
cretense, 217
cría (véase «ganadería»), 43
Crimea, 41, 46, 262
Critias, 353, 355-358, 421, 433, 455, 546-548
Critón, 386, 436
cronológicas (incerditumbres), 121, 148
Cronos, 222
Crotona, 204, 217-220, 253, 392, 488-489, 555
crotoniatas, 217-219, 224
Ctesias, 33-34, 140, 327-328
Cuatrocientos, 59, 334-337, 340-341, 526
culto, 24, 27-30, 56, 63, 81, 193, 222, 247, 249, 382, 470, 472-477, 480, 483, 485, 487-488, 490-493, 495-496, 498-504, 506-510, 512, 517-518, 520, 545, 551, 554; –cultual, 247, 414, 492, 500, 507, 510, 548, 556
Cumas, 204, 221-223, 225

dadouchos, 521
daevas, 23-24
daimon, 473, 475, 515, 532-533, 539, 548; *daimonion*, 531
Damón, 241, 248-249
Danubio, 40-42, 47-48, 51, 290
daricos, 19
Darío I, 9, 15
Darío II, 327-329, 343, 346
Darío III, 40
Datis, 89-90, 92, 94
David, 25, 28, 307
David (casa real de), 28
decarchías, 350, 356, 397
Decelia, 64, 313, 319, 321, 325, 327, 335-337, 343-344; decélica (guerra), 321, 339
Delfinio, 411
Delfos (anfictionía de), 113
Delfos (oráculo de), 60, 72, 96, 98, 496, 535-536
Delio, 192, 194, 301-302, 305
Delos, 89, 99, 109, 120-122, 124-125, 145, 149-150, 152, 157, 159, 161-164, 166, 179, 190, 192, 198, 243, 277, 420, 510; –Confederación de, 99, 120-122, 124, 145, 149, 152, 157, 159, 162-164, 190, 192, 198, 243, 277, 420, 510
demagogia, 224, 332, 342, 349, 354, 409, 417, 454
demagogo, 240, 280, 299, 311
Demarato, 72-73, 93, 385
demarchos, 403
Demeter, 193, 488-489, 492, 510, 518-523, 530-531, 546

demiourgoi, 270
democracia, 51, 67, 82, 107, 132, 147, 159, 175-177, 197, 211-212, 223, 226, 240, 242, 244-247, 250-251, 258-260, 311, 316, 326, 332-335, 338-344, 349, 352-354, 356, 358-360, 379-380, 384, 386-387, 389, 391, 395-396, 402-404, 407-408, 412-418, 421-422, 424-425, 430, 432-433, 439-440, 448, 454-457, 459, 498, 501, 523, 527, 549-550
demócratas, 153, 177, 183, 224, 226, 258, 260, 295, 301, 303, 311, 314, 331, 333, 335-337, 339, 342-343, 347, 356, 358-360, 402, 440, 452
democrático en Atenas, 503
Demócrito, 428-429, 431, 435-436, 440, 534, 545-546, 549
demos («pueblo») en Atenas, 61-64, 68-70, 92, 128, 139, 147, 166, 168, 172, 175-176, 181, 186, 196, 211, 242-243, 245, 247-251, 256, 258, 260, 294-295, 312, 318, 320-321, 323, 331, 334-336, 349, 354, 384, 394, 402-411, 413, 416, 418, 432, 448, 451, 454-456, 502, 504, 507-508; –fuera de Atenas, 132, 358, 426
demos, 61-64, 68-70, 92, 128, 139, 147, 166, 168, 172, 175-176, 181, 186, 196, 211, 242-243, 245, 247-251, 256, 258, 260, 294-295, 312, 318, 320-321, 323, 331, 334-336, 349, 354, 384, 394, 402-411, 413, 416, 418, 432, 448, 451, 454-456, 502, 504, 507-508
demos áticos, 508
demótico (nombre), 62
deportaciones, 212
Dercílidas, 330
destino, véase «hado», 29, 66, 81, 149, 181, 185, 313, 346, 356, 462-463, 475, 485-486, 498, 514-515, 521, 530, 534-535, 537, 539-540, 553-554, 556
Deutero-Isaías, 26-27
Deuteronomio, 28
Diágoras de Melos, 547-548
dialéctica, 125, 431, 433, 445, 451, 454, 462, 535, 556
Dídima, 491
Diez (los) del Pireo, 359
Diipolia, 492
dikasterion, 404
Dinomenes Dinoménidas (véase «Gelón», «Hierón»), 210, 216, 222-223, 225 226-227, 379
Diodoro de Sicilia, 345
Diodoto, 294, 451-452
Diomedonte, 349
dionisismo, 509, 514, 551
Dioniso, 490-491, 508, 514-515, 518, 520, 530-531, 546, 551
Dióscuros, 506
Diótimo, 141-142, 269
dioses, 17, 23-26, 35-36, 44, 66, 91, 98, 152, 173, 192-195, 248-249, 283, 287, 344, 377, 385, 413, 427-429, 432, 434, 436, 440, 442, 444, 452-453, 458, 460, 462, 469-471, 473-476, 479-485, 488-490, 492-498, 502, 505, 509, 515, 517-518, 523, 525-551, 554-559; –divino, 436, 449, 452, 459, 470-471, 473-474, 478-479, 484, 522-523, 527-536, 541-547, 553-558; –divinidad, 17, 23-24, 32, 192, 247, 413, 469, 471-477, 479-483, 485, 489-492, 495, 498, 500, 502, 504-507, 510, 529-531, 533-536, 543, 547, 554-555, 558
Dipea, 129
Discurso fúnebre (Tucídides), 191, 195, 246, 249, 264, 290, 387, 415, 454-455, 460, 560
Dissoi logoi, 443
Doce Dioses, 474
dokana, 506
dokimasía, 409
dólopes, 122
Don, 41-42, 126, 436
Dorcis, 117
dorios, 103, 145, 322, 392, 460, 510
Dorieo, 205, 211
douleía (véase «esclavitud»), 163; –doulos, 388
doxa (gloria), 431, 439, 445, 501, 504, 512, 543
Drabesco, 124
Dracóntides, 356
Drépano, 205
Ducetio, 142, 226-229
dynamis, 553
dynasteia, 391, 421

Eántida (tribu), 64-65
economía, 19-21, 40, 43, 52, 184, 379, 388
económico, 23, 60, 143, 184-185, 188-189, 197, 208, 216-217, 282, 326, 342, 395

Edipo en Colono, 538
Edipo Rey, 250, 538-539
edones, 124
educación, 25, 293, 380, 387, 393, 395, 441-444, 450, 465
efebía, 380
efebos, 377, 495
Éfeso, 52, 81, 347-349, 488, 494
Efialtes (reforma de), 126, 132, 137, 139-141, 240-241, 245, 331, 403, 405, 408, 426, 458, 498
eforado, 128, 396; –éforos, 56, 356, 358-359, 383, 393, 396, 400, 494
Egaleo, 105
Egesta, 141-142, 187, 252, 286, 314-315
Egina, 54, 70-71, 80, 86, 98, 104, 107, 109, 143, 145-146, 148-149, 154, 163-164, 170, 174, 177, 190-191, 277, 290, 349, 351
eginetas, 73-74, 86, 88-89, 100, 108, 130, 143, 148, 163, 190, 273, 290
Egipto, 9, 16-17, 19, 21-22, 31-32, 35, 37, 52, 95, 139-143, 146, 148-151, 161, 186-188, 225-226, 290, 346, 526, 530
egipcios, 16, 27, 31, 35, 140, 530-531
Egospótamos, 244, 346, 350-351, 354
eikosté, 326
Eión, 122, 303
eisagogeis, 411
eisangelía, 410
eisphora, 294, 414
ekecheiría, 511
ekklesía, 60-61, 66-68, 89, 101, 130, 132, 168, 180, 187, 242-244, 251, 268, 271, 277-278, 294, 298, 311, 334-335, 337-338, 344, 351, 356, 376, 381, 384, 404-413, 417, 430, 451
Elam, 16, 35
elamita, 16, 21, 35
elección, 17, 21, 60, 62-63, 67, 84-85, 88, 92, 100, 150, 160, 192, 228, 243-245, 269, 328, 334, 344, 348, 396, 406, 420, 442, 494
electivo, 420
electro, 189-191
Elea, 204, 216, 542
Elefantina, 31-32
Eleusis, 64, 71-72, 108, 153, 193, 316, 344, 358-359, 489, 492, 496, 508, 516-521, 523-524; –misterios de, 316, 344, 517-518
eleutheria, 158
Élide, 98, 268, 275, 290, 304, 310, 403, 431, 446; –eleos, 54, 108, 129, 304, 309-310, 511
élimos, 202-205, 211
Empédocles, 544
enagisma, 481
Enesidemo, 212
Eníadas, 150
enianos, 72
Enida (tribu), 64-65
Enneahodoi, 124, 263
Eno, 170
Enófita, 142-143, 146-148, 153, 416
Eólida, 118, 124
eolios, 78, 118, 322, 460
epíclera, 399
Epidamno, 268, 275, 281
Epidauro, 54, 98, 104, 143, 268, 275, 290, 310
epidaurios, 108, 269
epidemiourgoi, 270
Epílico (tratado de), 328
epimachía, 269
Epimeteo, 434
Epípolas, 319, 321
Épiro, 129, 419
episkopoi, 174, 176
epistemología (véase «conocimiento»), 429, 434, 437-438, 449, 531, 542
epistoleus, 349
Epitadeo, 394, 399
epopteía, 521
Equecrátidas, 72
Eratóstenes, 345, 355
Erecteion, 342, 492, 499, 501, 550, 560
Erecteo, 492
Eréctida (tribu), 64-65, 143
Eretria, 71, 80, 85, 89, 98, 104, 337, 341
Erictonio, 492
Eritras, 161, 170, 174, 176, 416
Eros, 559
erotismo, 559
escatología, 23, 516
Escidro, 217
Esciona, 174, 302-303
Esciro, 122, 174, 185
escitas, 31, 39-48, 51, 530
Escitia, 39, 41, 43, 46-48, 83-84, 526
esclavitud, 71, 163-164, 222, 294, 303, 351, 389, 449

esclavos, 33, 43, 46, 56, 97, 212, 271, 325, 330, 348, 388-389, 393, 406, 449, 460, 491, 493-494, 508
Escópadas, 72, 421
escultura, 22, 554
eschara, 481
Esdras, 27-30
Esfacteria, 275, 296-298, 305-306
Esparta, 49, 53-57, 60, 70-74, 77, 80, 86, 88, 91-94, 99, 102, 104, 106-107, 111, 114-117, 121, 123, 125-133, 137-140, 142, 147-150, 153-155, 158-159, 163-164, 175-176, 179, 214, 222, 235-236, 254-255, 259, 268, 270-278, 285, 288, 294-297, 300-306, 308-311, 314, 318, 322, 324-329, 335-337, 342, 345, 349, 351-353, 356-359, 377, 380, 382, 385, 388-391, 393-400, 426, 453, 488, 490-491, 494, 506, 508; –instituciones de, 426; –y Atenas, 53, 80, 131, 214, 235, 295; y el Peloponeso, 10, 53, 113, 128, 135, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166-170, 172-178, 180, 182, 184-190, 192, 194-198, 229, 233, 236, 240, 242, 244-246, 248, 250, 252-283, 285-286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314-316, 318, 320-322, 326, 328, 330-332, 334, 336, 338, 340, 342, 344-346, 348, 350, 352-354, 356, 358, 360, 378, 390, 397, 406, 410, 414-415, 417, 422, 444, 449, 460-461, 463-465, 547-548, 550-551, 560; –y los persas, 324; –y Argos, 54, 80, 304; –y Grecia central, 70; –y los persas, 324; –Argos, 54, 80, 304; –y Grecia central, 70; –cultos, 24, 26-27, 62, 66, 192-194, 396, 413, 428, 469-470, 473-476, 487-489, 491-496, 507-510, 513-514, 518, 523, 525, 531, 542, 546, 549-551
Esquilo, 105, 128, 138, 223, 403, 426, 443, 458, 480, 497-498, 526-528, 532-535, 537-538, 542, 547, 557-559
Esquines, 494
Estagira, 301
estaño, 230-231
estatua, 27, 240, 247-248, 477, 499-502, 504, 550, 554-557
estatuaria, 553
Estenelaidas, 274-275
Estira, 98, 104
estrategos, 93, 167-168, 243-244, 259, 269, 298, 318, 321, 335, 341-344, 349-350, 405-410, 417, 503
estrecho de Mesina, 141, 206, 208-209, 215
Estrimón, 48, 122, 124, 262-263, 290
Etálidas, 508
Eteobutadas, 503
eteocretenses, 392
ethnos, 419
ethos, 558-559
Etionia, 337-338
Etiopía, 35
Etna, 220, 222-223, 226-227
Etolia, 149-150, 154, 296, 419
Etruria, 204, 215, 217, 256
etruscos, 201, 204-206, 215, 221-222, 230-231, 318
Eubea, 71, 74, 89, 100, 102, 122, 152-153, 173-174, 185-186, 190, 319, 325, 337, 341
eubeos, 98, 108, 153, 162, 180
Eubuleo, 489, 519
eudaimonía, 475, 485
Euménides, 138, 426, 458, 498
Eumólpidas, 518
eunomía, 391, 398, 457
Euribíades, 102, 104
Eurimedonte, 124, 129, 148, 161, 320-321
Eurípides, 312, 425, 443, 448, 455-456, 460, 485, 509, 516, 528-529, 532, 539, 548, 550, 559
Euripo, 100, 103
Euripóntidas, 55, 396
eusebés, 483, 527
euthyna, 410, 494
Eutifrón, 483-484
Eutresis, 422
eutychía, 303, 475, 486
Evágoras, 346
Evespérides, 225-226
exilio, 27-30, 60, 68-69, 138, 147, 228, 280, 301, 312, 350-351, 355, 418, 471-472, 526
exiliados, 153, 213, 217, 317, 327, 352-353, 357
experiencia política, 429-430, 433
éxtasis, 491, 515
extatismo, 559
extranjeros, 17, 56, 61, 174, 263, 380, 388-389, 411, 431-432, 493, 507-508, 549, 551; –dioses, 551
Ezequiel, 26-27

Falaris, 208
Falero, 64, 90, 144
faraón, 17, 31-32
Farnabazo, 328, 330, 341, 343, 346, 358
Farsalia, 421
Faselis, 124, 151, 179
fatalismo, 540
Féax, 142, 314
federación, 38, 165, 178-179, 181, 219, 419, 421, 510; –federales (Estados), 419, 421, 423
Fedón, 517, 522
Fedro, 515
Fenicia, 16, 19, 143, 203-204, 215, 261, 336
fenicios, 51, 97, 203-205, 215
Fidias, 247-249, 280, 500-503, 512, 553, 558
Filaidas, 87, 508
File, 64, 358
Filipo, 271, 325
Filocleón, 412, 454
filosofía presocrática, 525, 541, 545
física, 386, 541-542, 544, 555
físico, 202, 543-544
Fliunte, 54, 98, 268, 275
Focea, 189, 230, 347
Focidia, 145-146, 419
focidios, 72, 99, 102-103, 109, 114, 145-146, 153, 286
Formión, 289, 291, 409
fratrías, 59, 393, 416, 507-509
Freatis, 411
Frigia Helespóntica, 328
Frínico, 85-86, 331-333, 336-337
Ftiótida, 420

Galepso, 303
Galia, 231
Galitzia, 41
Gamoroi, 203, 211
ganado, 42-43, 315, 325, 388, 490, 496
Gandara, 16, 35
Gargano, 206
Gathas, 22, 24
Gela, 203-204, 209-212, 220, 226, 299, 314; –congreso de, 299, 314
Gelón, 100, 210-216, 220, 225, 227
genos, 240, 379, 498, 503, 507, 509
gerontes, 385, 395-396
gerousía, 55, 128, 380, 396, 400
Giges, 462, 535
Gilipo, 319, 321-322
Giteo, 149
Glaucón, 259
Gorgias, 431, 437-438, 441, 447, 460, 531, 542
Gortina, 392-394, 399
graphé, 180, 408; *–paranomon,* 408; *–prodosías,* 180

Habrón, 141
Hades, 516, 519, 522
hagios, 471, 481
halia, 381, 391
haliaia, 416-417
Haliarto, 422
Halias, 143, 290
Halicarnaso, 79, 85
harmostés, 350
Hecateo, 40, 52, 81-82
hecatombe *hekamtombé,* 192, 496, 503
Hecatompedon, 500-501
Hefesto, 434, 530
hegemon, 75, 99, 113, 115, 158
hegemonía, 54, 74, 78, 80, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112-133, 137, 145, 149, 153, 155, 157-163, 176-177, 181, 183, 185, 191, 195, 219, 229, 247, 273, 277, 297, 305, 308-309, 311, 324, 327, 331, 354, 387, 411, 418, 421, 504
hegemónico, 160
Helénicas de Oxirrinco, 345
Helénicas de Jenofonte, 338
Helenoescitas, 41
Helenotamías, 120, 168, 171, 188, 190, 260, 305, 317, 413
Helesponto, 51, 96, 101, 105, 115, 162, 167, 186, 341, 343, 349
Heliea, 60, 67, 131-132, 167, 169, 178, 180, 182-183, 409, 411-413, 430
heliastas, 412, 414
Heloro, 203-204, 210-211
heorté, 481, 491, 502
heortológico, 487
Hera, 488-489
Heraclea Traquinia, 301
Heracles, 442, 496, 527-528, 556
Heráclito, 52, 385-386, 445, 532, 543, 554
heraldos, 88, 97, 167, 518

Hermes, 53, 59, 83, 87, 96, 102, 118, 138, 157, 216, 239, 266, 299, 316, 331, 435, 444, 476, 497
Hermiona, 98, 104, 268, 290
Hermócrates, 299, 312, 318, 329
Herodes, 182
héroe, 106, 129, 442, 475, 522, 538
heroico, 103, 222
Hesíodo, 425, 429, 472, 474, 526-528, 532, 535, 542
hestía, 377
Hestia, 476, 506-507
Hestiótida, 420
Hiele, 230-231
hiereus, 471
Hierón, 212, 216, 219-223, 225, 227
hieron (santuario), 471, 476-477
hieropos, 494, 503
hieros, 470-472, 483
hierro, 185, 325, 397, 429
hilotas, 54, 56-57, 126-127, 130, 203, 211, 235, 275, 296, 298, 304, 389, 393-395, 398, 400, 420
Himera, 204, 210-211, 213-216, 222-223, 225, 319
Himno a Demeter, 518
Hiparco hijo de Carmo, 85, 92, 100
Hipérbolo, 311-312
Hipias, 59-60, 70, 74, 80, 84-85, 87-90, 116, 431, 437, 446
Hipócrates, 208-212, 224, 241, 301
hipocrático, 41, 445, 544
Hipócrates de Gela, 209
Hipócrates, 208-212, 224, 241, 301
Hipódamo, 254, 457
Hipólito, 485, 516
Hipotóntida, 64-65
hippeis, 59, 68
Histaspes, 22
Histiea, 153, 174, 185, 557
Histieo de Mileto, 51, 79
historíe, 461, 463
holocausto, 481
hombre, 23, 44-45, 52, 60, 89, 111, 128-129, 131, 139, 146, 184, 213, 223, 240-243, 246, 249-250, 269, 293, 316, 321, 337, 344, 347, 355-356, 375-376, 399, 415, 427-429, 431-432, 434-435, 438-440, 445-449, 463, 470-472, 477, 479, 482-485, 487-488, 505, 507, 513-514, 517, 524, 526-528, 531, 534-544, 546, 552-553, 556-558
humano, 30, 33, 45, 126, 202, 287, 377-378, 388, 428, 458, 463, 479, 528, 535-536, 539, 544, 546, 555-556, 559
Homero, 381, 386, 472, 480, 491, 526, 529, 532, 542, 555
homérico, 381, 518, 527, 533
homoioi (espartiatas), 274, 395, 397-399
homoiosis, 556
homología, 436
homonoia, 458-460
hoplitas, 56, 80, 89, 94, 108-110, 130, 132, 144, 173, 215, 271, 286, 296-297, 301-302, 317, 321, 326, 332, 334, 337-339, 355, 392, 394, 397, 405, 411, 414, 423
horkos, 495
hosios, 471-472, 483
hospitalidad, 70, 94, 175, 213, 507, 532
huésped, 213, 507
Hyakinthia, 107
hybris, 455-456, 484, 536-540, 548
hyparchos, 19
hypekooi, 159, 164
hypomeiones (véase «inferiores»), 398

Ictino, 558
igual, 17, 23-24, 26, 31, 44, 61, 67, 69, 79, 99, 108, 110, 116, 119, 122, 143, 178, 180, 182, 187, 192, 197, 202, 210-211, 214, 218, 223, 227, 231, 240, 248, 281, 329, 351, 377, 382, 385-386, 389, 391, 395, 399, 402-403, 417, 420, 426, 431-432, 434-436, 438, 442, 446, 450, 453, 457-458, 460, 463, 472, 474, 479, 483, 488, 496, 504, 509, 522, 525, 527, 534, 539, 552
igualdad, 67-68, 123, 158, 196, 396-399, 402, 426, 449-450, 453-454, 456-457, 459, 503
igualitario, 387, 395, 398, 402
ilegalidad, 132, 224, 294, 334, 340, 408-410, 446, 457
Iliso, 144, 496, 520
Imbros, 122, 185
imperialismo, 91, 117, 135, 138, 140, 142, 144, 146, 148-150, 152, 154, 156, 158-162, 164-166, 168, 170, 172, 174-176, 178-180, 182-188, 190-192, 194-198, 236, 249, 252-253, 255, 257, 259, 261, 263-265, 267, 269, 271, 273, 275, 277, 279, 281, 293, 312, 314, 322, 352, 354, 416, 430, 497

imperialista, 159-162, 172, 183, 187, 191, 254-255, 299, 452, 454, 496, 498, 502, 504
imperio ateniense, 53, 157, 159, 161, 163-165, 167, 169, 171, 173-177, 179, 181, 183, 185, 187, 189, 191, 193, 195, 197, 271, 300-303, 328, 350, 359
impío, 547
impiedad, 248, 447, 483-484, 546-549
Inaro, 140
independencia, 29, 32, 40, 56, 74, 113-114, 116, 127, 132, 163-164, 172, 195, 225-226, 293, 333, 347, 376, 384, 419-420, 467, 505, 509, 515, 519
India, 9, 22, 39
Indo, 16, 22, 39
indígenas, 31-32, 46, 201, 203, 206-207, 210, 220, 225, 227, 229, 494
individuo, 100, 293, 386-387, 403, 410, 446-448, 453, 456, 485, 508, 524
individualismo, 38, 309, 387, 449
inferiores, 19, 31, 127, 206, 275, 301, 327, 388, 394, 398-400, 473, 490, 542
iniciación, 380, 513, 515, 518-524
iniciado, 116, 209, 224, 247, 317, 510, 517, 519-520, 522-523
injusticia, 195, 429, 435, 443, 452, 546
injusto, 38, 195, 250, 429, 436, 443-444, 446-447, 449, 452
Ión, 508
irracionalidad, 425, 453
irracional, 428, 454, 470, 472, 545, 550-551
Iságoras, 60-61, 70-72, 74
isegoría, 61, 126, 409
Isis, 530-531
islas del Egeo, 236
insulares, 86, 88-89, 98, 104, 115, 118, 143, 172, 190, 254
Isócrates, 350, 460, 522-523
isonomía., 58, 67, 79-80, 122, 218, 387, 391-392, 402-403, 421, 456-457, 497, 555
isopoliteía, 351
Italia, 52, 104, 158, 202, 205-207, 213, 216, 218, 230-231, 254, 299, 317-318, 420, 515
italiotas, 220-221, 467
Itome, 126, 130
Jámblico (véase «Anónimo Jámblico»), 442, 446, 457, 459
Jantipa, 139
Jantipo, 92, 109, 115, 241
Jenófanes, 542-544, 558
Jenofonte, 33, 172, 244-245, 338, 340, 345, 350, 353, 355-356, 391, 433, 446, 458, 550
Jenofonte (pseudo), 245
Jerjes, 20, 22, 24, 27, 32, 38, 40, 84, 86, 93, 95-98, 101-102, 104-106, 108, 111, 125, 127-129, 137-138, 140, 214-216, 225, 385, 453, 462, 497, 500, 511, 535-537
Jerusalén, 27-29, 32
Jonia, 31-32, 35, 51-52, 79-82, 84, 97, 118, 161, 167, 170, 206, 209, 294, 328-329, 333, 339, 343, 347, 349, 397, 510, 545, 554; –revuelta de 31, 79, 82, 84, 97, 209, 510; –de Jonia, 328, 339, 397
jonios, 35-36, 52, 78-82, 84, 97, 115, 118, 192, 225, 322, 405, 460, 508, 510
jónico, 304, 560
Jónico (mar), 304
Judá, 27, 30, 32
judaísmo, 27-28, 30
judíos, 29-32
juegos, 66, 169, 294, 387, 481, 501, 511-512
juramento, 17-18, 24, 99, 105, 109, 113, 119-120, 180, 195, 304, 377, 412, 458, 480, 483, 495, 497, 550
justicia, 21, 32, 73, 129, 178-182, 195, 201, 276, 291, 302, 318, 320, 382, 385-386, 404, 410-413, 425-426, 429-430, 432, 435, 439, 445-448, 452-454, 456, 458, 488, 498, 515, 532, 535-536, 538-539, 542-543, 556
justo, 106, 112, 125, 188, 197, 270, 273, 308, 428-429, 435-440, 443-449, 451-453, 498, 536, 539
judicial, 68, 177-183, 196, 226, 340, 383-384, 410-412
jurisdicción, 18, 60, 69, 132, 178, 180-181, 183, 382, 393, 396, 411, 430

katharós, katharsis (véase «pureza», «puro»), 472
Khorezm, 23, 40
klarotai, 389, 393
kleros (suerte), 73, 173, 395, 398-399
Kore, 193, 489, 518-519, 521-523

kosmoi, 383, 393-394
kosmos, 385-386, 393, 555
kratos, 402-403, 412
ktistes, 222, 228
Kurash, 9
kurganes, 45-46
kykeon, 521
Kyllyrioi, 203

Labiadas, 507
Lacedemonia, 56, 275, 301, 309, 395, 398, 421
lacedemonios, 72-73, 108, 145, 177, 267, 270, 274, 276-279, 287, 290-291, 296, 298, 300, 303, 310, 328-329, 353, 359, 395, 397, 400
Laconia, 54-55, 106, 126, 130, 149, 235, 275, 290, 298, 300-301, 320, 395, 419-420
laconizante, 126
laconofilia, 128
Lade, 82
Lámaco, 315, 318-319, 344
Lampón, 141, 254-255
Lámpsaco, 81, 170, 330, 349-350
lana, 491
Laos, 217
Lapitas, 502
Larisa, 72, 95, 146, 421
Laurión, 64, 94, 290, 319
Layo, 538
Lebadea, 422
legislación, 21, 132, 182, 186, 342, 397-398, 408, 413, 425
legislativo, 242, 342, 383, 404, 406, 408, 426, 437
Lemnos, 122, 185, 258
Leónidas, 102-103, 108
Leóntida, 64-65
Leontinos, 141-142, 187, 203-204, 208-210, 212, 222, 252-253, 256-257, 281, 286, 295, 314-315, 318, 431
Leotíquidas, 93, 107, 109-110, 114-115, 127, 138
Lepreón, 98, 304, 310
lepreatas, 108
Lesbos, 118, 160, 162, 164, 171-173, 190, 196, 257, 259, 261, 286, 292, 294, 327, 348
lesbios, 115, 118, 173, 294
Léucade, 98, 268, 319
Leucipo, 545
ley véase «*nomos*», 21, 27, 29-30, 55, 67, 177, 186, 349, 357-358, 380, 385-387, 392-393, 398-399, 406, 410-412, 426-427, 429-430, 432, 434-437, 440-441, 443-453, 458, 465, 483, 498, 507, 509, 538-539, 543, 549
leyes sagradas, 493, 496, 511, 551
Líbano, 35
libertad, 2, 6, 38, 50-53, 82, 111, 119, 127, 150, 155, 160, 163-164, 184, 186-187, 191, 197, 223, 226, 236-237, 291, 302, 312, 325, 331, 335, 353-354, 360, 376, 385, 388, 393, 405, 409, 432, 448, 452-454, 457, 462, 533, 537, 539-540, 555-556; –individual, 388; –humana, 462
libre, 51-52, 129, 132, 184, 246, 272, 282, 304, 311, 333, 344, 348, 386, 388, 393, 431, 452, 474, 484, 487, 498, 517, 537, 539-540
Libia, 16, 31, 151, 205
Licómidas, 85
Licurgo, 457
Lidia, 49
lidios, 35
Lilibeo, 204
Lisandro, 345, 347-353, 355-356, 358-359, 390, 397
Lisias, 345, 350, 355-356, 495, 548
liturgías, 245, 414, 459, 495
Lócrida, 140, 153, 329, 419
Locros, 204, 206, 209, 219, 223, 392
Lucania, 204-207
Luristán (bronces del), 37

Macedonia, 48, 74, 86, 100, 102, 106, 129, 225, 262-264, 270, 289-290, 300, 303, 460
macedonios, 109, 263-264, 270
madera, 35, 44-45, 79, 98, 166, 263, 302, 326, 477, 504
magia, 45, 484-485, 521
mágico, 44, 472, 478, 506-507
magistrados, 56, 60, 131-132, 167, 174-175, 195-196, 242, 270, 359, 377, 381-383, 396, 403, 405, 408-412, 417, 495, 503
magistratura, 242-243, 382-383, 409, 494
Magna Grecia (véase «Italia»), 142, 199, 201, 204, 216-219, 516, 543

Magnesia, 102
magos, 23, 25
Malaquías, 26, 28
Malea (cabo), 100
Maliaco (golfo), 102
malios, 72, 109
mancha (rit.), 24, 153, 276, 305, 471-472, 484, 494, 553
Mantinea, 54, 98, 307, 310-311, 314
mantineos, 108, 130, 309-310, 317
Maratón, 64, 83, 87-94, 97, 111, 211, 244, 405, 497, 508, 555
maratonómacos, 91, 94
Mardonio, 86, 95, 105-110, 114, 511
Marduk, 26-27
Margiana, 40
Maronea, 94
Marsella, 230-232
masaliotas, 231-232
Masagetas, 40, 47
Medea de Eurípides, 539
Media, 16, 34, 66, 73, 189, 269, 277, 289, 346, 359, 406, 412, 525
medos, 17, 23-24, 35, 42, 77, 115, 222
médicas (guerras), 10, 13, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 36, 38-40, 42, 44, 46, 48, 50-63, 65-75, 77-112, 114, 116, 118, 120, 122, 124, 126, 128, 130, 132, 151-152, 170, 190, 210, 214, 225, 274, 313, 325, 338, 386, 397, 459, 461-462, 497-498, 501, 504, 527-528, 535, 548, 551
medicina, 447, 544, 551
médico, 33-34, 289, 555
medismo, 86, 88, 90, 96-97, 99, 111, 114, 127, 129, 138
Megábizo, 456
Megacles, 92
megara, 139-140, 148, 204, 266, 487, 489
Mégara Hiblea, 212
Mégara, 54, 71, 74, 98, 104, 108, 139-140, 143-145, 153-154, 212, 268, 271-272, 274-275, 277, 279, 300, 357
Megárida, 142-143, 290
megarenses, 107-108, 140, 271-273, 304, 309, 317
megaron, 477
Melanclenos, 42
Mende, 303
Menéclides, 241
Menón, 241, 441
mercenarios, 32, 38, 210, 212, 222, 224, 226-227, 229, 286, 301, 317, 328, 347, 406
Mermnadas, 49
Mesenia, 54, 56-57, 127, 131-132, 138, 140, 149, 235, 275, 296, 395
mesenios, 54, 56, 87, 103, 130, 140, 155, 211, 275, 286, 298, 394
Mesina, 141, 204, 206, 208-209, 211-212, 215, 219, 224; –estrecho de, 141, 206, 208-209, 215
Mesopotamia, 9, 16, 19, 37, 82
mesotes, 540
metafísica, 218, 428, 435, 437, 439, 464, 472, 497, 513, 527, 532, 534, 539-540, 544, 547
metalurgia, 37
Metanira, 518, 521
Metaponto, 204, 206, 217, 219
metecos, *metoikoi*, 61, 286, 301, 357, 388, 411, 413, 432
metempsícosis, 45, 516
Metimna, 294, 329
Metona, 185-186, 263-264, 300
metrópolis, 193, 210, 212, 219, 255-256, 268, 270
miasma, 470-472
Micala (cabo), 110, 112, 114, 116, 118, 241, 510
Micenas, 54, 98, 138, 376
Micito, 221, 224
Milcíades, 87-90, 92, 122
Mileto, 40, 51-52, 78-79, 81-82, 85, 161, 176, 217, 254, 258, 328-329, 341, 392, 416, 457, 494
milesios, 51-52, 79, 258, 542-543
Mindaro, 341-342
minas, 79, 92, 124, 170, 173, 263, 290, 319, 325, 343, 413
Mircino, 79, 81
Mirón, 556
Mirónidas, 146
misterios, 316, 344, 388, 444, 509, 513, 517-520, 522-523, 544
misthos, 412, 414-415
mística, 467, 543
místico, 544
Mitilene, 173, 180, 190, 291, 294-295, 305, 329, 348, 376, 451-452
mitilenios, 163-164, 294, 451-452

mito, 23, 87, 434-435, 439, 442, 470, 479-480, 489-490, 492, 515, 518-519, 521-523, 526-528
mítico, 36, 492, 508, 518, 525-526, 528, 541, 544-545, 556
mitología, 478-479, 488, 527, 531
Mitra, 24
mnoitai, 389, 393
Moirai, 534
moira, 534
monarchía, 401-402
monarchos, 382
moneda, 16, 19, 88, 189, 219, 347-348, 385, 421; –amonedación, 190
monetaria (economía), 19-20, 120, 174, 189
monoteísmo, 23, 30
moral, 21, 23, 25, 28-29, 33, 69, 104, 175, 188, 195, 217-218, 244, 256, 266, 288, 295, 309, 323, 341, 352, 355, 379, 399, 427, 433, 446-447, 450, 452, 465, 472, 484, 507, 510-511, 516, 527, 539-540, 543, 549, 556, 559
moralidad, 483
Morgantina, 226-227
Motia, 201, 203-204
muerte, 17, 28, 36, 46, 56-57, 71, 82, 95, 109, 129, 147, 181-183, 198, 211, 219-220, 228, 240, 247-248, 251-252, 262, 266, 289, 291, 294, 303, 313, 316-318, 320, 322, 327, 333, 337-338, 342, 347, 349, 351, 435-437, 451-452, 455, 471-472, 485, 490, 492, 514-515, 519, 522, 538-539
Muniquia, 358
Musas, 543
mysteria, 519
mystes, 520-522

Nabónido, 26
Nabucodonosor, 27
Nápoles, 83, 199, 216, 220, 222, 245, 269, 434
Naqsh-i-Rustam, 16, 25, 37
Náucratis, 52, 143
Naupacto, 140, 142, 149-150, 155, 286, 291, 296, 298
naval, 71, 80, 91-92, 94, 99, 102, 105, 109-110, 118, 120-121, 129, 131, 140, 143-144, 155, 165, 172, 185, 210, 212, 221, 257-259, 262-263, 266, 268, 286, 291, 305, 319, 322, 339, 380; –poderío, 120-121, 131, 165, 172, 212, 221, 257, 268, 305
navales, 80, 82, 94, 101-102, 104, 117-118, 160, 162-164, 168, 190, 196, 257, 261, 269, 294, 326, 414
navarco, 341, 347, 349
Naxos, 79, 89, 104, 123-125, 159, 170, 173, 180, 203-204, 209, 212, 222-223
necesidad, 18, 20, 24, 46, 52, 57, 63, 65, 69, 72, 86, 103, 109, 114, 126, 137, 145, 151, 159, 166, 172, 177, 183-184, 196, 222, 246, 267, 272, 276, 280, 285, 296, 300, 306, 315, 345, 376, 390, 438, 445-448, 450, 453, 457, 460, 463, 465, 481-482, 500, 503, 537, 539, 545, 547, 554
Negro (mar), 9, 16, 42, 51, 186, 261-262, 415
Nehemías, 27, 29
neikos, 544
Neleidas, 392
némesis, 527
neodamodeis, 394, 398
Nicias, 257, 291-293, 298-299, 303, 305, 307-309, 311-313, 315-323, 326, 344, 352, 376, 409, 444, 549-550
nihilismo, 439
Nilo, 9, 21
Nisea, 140, 300, 304
nobles (véase «aristócratas»), 60-61, 66, 68, 183, 211, 245, 379, 402-403, 407, 448, 455, 504, 528
nómadas, 34, 39-43, 46-47
nomadismo, 40, 43
nomophylakes, 391
nomos, 43, 58, 385-386, 401, 426, 430, 432, 434, 444-447, 449-450, 454, 555-556
Nora, 205
Notio, 347-348
nous, 544
Nubes (las), 433, 443, 447

Obras públicas (grandes) pericleas, 414, 560
Occidente (véase, además, «Cartago», «etruscos», «Italia», «Sicilia», etc.), 41, 49, 51-53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 84, 141-142, 149-150, 186, 199, 202, 204, 206-208, 210, 212, 214, 216, 218, 220-226, 228, 230, 232, 236, 252-253, 256-257, 259, 264, 281-282, 295-296, 312, 314-315, 317-318, 326, 342, 390, 392, 516, 526, 528, 533, 542

ochlos, 245, 339
odrisos, 290
oligantropía, 275, 397
oligarcas, 147, 153, 175-177, 196, 218, 294-295, 314, 316, 327-328, 330-331, 333, 335-337, 339, 342, 347, 349, 351, 353, 356-358, 392, 406-407, 418, 423, 433, 440, 452
oligarquía, 175, 260, 332-333, 336-337, 340, 379-380, 389-391, 395-397, 399, 407, 418, 448, 454-457
oligoi, 175, 245, 379
Olimpia, 225, 509, 511-512, 528, 556-558
Olímpicos (juegos), 251, 294, 512, 518, 523
Olimpo, 474, 523
Olinto, 271
olivo, 491, 499, 511
Once, 244
Onquesto, 510
ontología, 437, 542-543
opinión (teoría de la), 440, 443, 464
oposición, 30, 44, 73-74, 94, 114-115, 119, 133, 152, 171, 175, 217-219, 226, 244-247, 249, 267, 279-280, 304, 315, 331-332, 334, 357, 378, 387, 402, 444, 524, 529
oración, 30, 484-485
oráculos, 320, 326, 462, 491, 495-497, 550
oracular, 472, 491
Orcómeno, 98, 310, 421-422
Orcómeno, 98, 310, 421-422
Oreo, 100, 102
Orestíada, 538
Orfeo, 514, 516
orfismo, 514-517, 523, 551
orgeones, 505, 509
orgía, 509
oro, 19, 35, 92, 189, 191, 348, 360, 397-398, 429, 500, 502, 515
Oropo, 64, 70, 73-74, 319, 325
Osiris, 530-531
ostracismo, *ostrakophoría, ostraka*, 59, 68-69, 71, 92, 94, 100, 119, 123, 128-129, 131-132, 137-139, 141, 147, 241, 246-249, 255, 311-312, 418
Otanes, 455-456

Pagas, 140, 142, 155
Pagondas, 301
paideia, 426, 441-442
pais aph'hestías, 518
Paladio, 411
Palestina, 16
Palice, 227-228
palikoi, 227
Panacto, 64, 304, 308
Panateneas, 166, 192, 493, 500-504
pandemei, 301
Pandiónida, 64-65
Pandosia, 219
Panecio, 208
Panfilia, 124, 151
Pangeo, 79, 92, 124
concordia panhelénica, 460
Panionia, 510
Panormo, 204, 213, 215
panspermia, 472, 491
Panticapeo, 42
Papremis, 140
Paralia, 64
Parisátide, 346-347
Parménides, 438, 528, 542-543
Parnes, 63, 319, 358
Paros, 92
Parrasio, 559
Partenón, 188, 246-247, 500-504, 528, 552-553, 556-558, 560
Parténope, 222
Pasagarda, 16, 34-35, 37
patra, 507
Pausanias, 108-109, 115, 117, 122, 125, 127-129, 276, 300, 351, 358-359, 477
paz de Calias, 148, 151-153, 155, 157, 161, 189, 235, 239, 259, 261, 327-328; –de los Treinta Años, 152, 155-156; –entre Esparta y Argos, 304; –de Nicias, 299, 303, 305, 307-309, 311-313, 315, 317, 319, 321, 323, 352; –*Paz (la)* de Aristófanes, 460
peajes, 413
pecha, 19
Pelasgiótida, 420
Peloponesia, 53, 57, 71, 73, 93, 98-99, 104, 108, 115, 120-121, 126, 128-129, 137, 143, 148, 153-155, 157-158, 235-236, 268, 271-272, 275, 279, 281, 286, 291, 294, 301, 304-305, 308, 310-311, 337, 346-347, 349, 351-353, 356, 359, 395, 420

Peloponeso, 10, 53-54, 57, 74, 98, 103-104, 106, 108, 111, 113, 115, 117, 123, 125-126, 128-130, 133, 135, 138, 140, 142, 144-146, 148-150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166-170, 172-178, 180, 182, 184-190, 192, 194-198, 211, 229, 233, 235-236, 240, 242, 244-246, 248, 250, 252-283, 285-286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308-310, 312, 314-316, 318, 320-322, 326, 328, 330-332, 334, 336, 338, 340, 342, 344-346, 348, 350, 352-354, 356, 358, 360, 378, 390, 395, 397, 406, 410, 414-415, 417, 422, 444, 449, 460-461, 463-465, 490, 492, 547-548, 550-551, 560
peloponesios, 72-73, 102-104, 106-108, 110-111, 114-117, 120-121, 123, 125, 130, 137, 139, 141, 143, 145-151, 153-155, 222, 236, 253-256, 259, 267-269, 275-276, 279, 285-291, 293-296, 301, 303, 305, 307, 313, 315, 318-321, 326-330, 335, 337, 341-343, 345-348, 351, 358-359, 490
Peloponeso (guerra del), 10, 53, 113, 128, 135, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166-170, 172-178, 180, 182, 184-190, 192, 194-198, 229, 233, 236, 240, 242, 244-246, 248, 250, 252-283, 285-286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314-316, 318, 320-322, 326, 328, 330-332, 334, 336, 338, 340, 342, 344-346, 348, 350, 352-354, 356, 358, 360, 378, 390, 397, 406, 410, 414-415, 417, 422, 444, 449, 460-461, 463-465, 547-548, 550-551, 560
penestas, 71, 420-421
Pentateuco, 28-29
pentecontecia, 113, 198, 257, 267, 405
Perdicas II, 290
Pericles (sucesores de), 291, 455
Perinto, 342
persa (imperio), 9, 13, 16-48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 66, 68, 70, 72, 74, 78, 81, 90-91, 106, 141, 150-151, 176, 214, 225, 235, 327, 329, 346, 360
persas (los), 9-10, 16-17, 19, 24-27, 30-31, 33-35, 42, 50-52, 71-72, 77-90, 92-94, 96-98, 100-102, 104-108, 110-119, 122, 124, 128, 139-140, 149-151, 159, 161, 191-192, 210, 214, 223, 225, 241, 247, 259, 261-262, 324, 327-330, 333, 335, 338, 341, 346, 360, 385, 391, 410, 422, 455, 460, 462, 497-498, 501, 511, 527, 536
Persépolis, 16, 18, 20, 22, 24, 33-38
persuasión, 250, 287, 431, 440, 465, 485
peste, 290-291, 293, 296, 305, 405, 449-450, 475, 538, 551
petalismos, 418
phallos, 316, 491
pharmakos, 472
pheiditia, 395
philía, 457, 459, 544
philotimía, 386, 501, 504
phoros, 118-119, 123, 148, 150, 153, 160, 162, 164-171, 173, 177, 180-181, 188-189, 193, 195-196, 249, 258, 260, 263, 270, 277, 285, 298-299, 305, 325-326, 328, 411, 496, 504
phyle, 379
physis, 444-447, 449-450, 454, 539
Pianopsias, 491
piedad, 27, 30, 32, 193-194, 247-248, 316, 349, 352, 385, 450, 478, 482-486, 501-502, 512, 515, 527, 532-533, 535, 538, 540, 548
Pilos, 291-292, 296-300, 302-303, 308, 343
Píndaro, 222-223, 225-226, 387, 391, 426, 511, 516, 522, 525-526, 528, 532-533, 547, 557-558
pintor, 557, 559
pintura, 553, 557, 559
piratería, 172, 197, 221
Pireo, 63-64, 86, 116, 144, 183, 185-187, 189, 254, 290, 317, 337, 344, 353, 357-359, 377, 406
Pisandro, 332-334
Pisístrato, 59, 69, 224, 491
pistis, 457-459, 482
Pisutnes, 261, 328
Pitágoras, 217-218, 514, 558
pitagorismo, 217-220, 513-517, 522-524
Pitia, 70, 98, 100, 256, 510
Pitodoro, 271
Pixunte, 217
plata, 19, 35, 189-190, 348, 397-398
Platea, 9, 31, 71-73, 98-99, 105-106, 108-110, 112-113, 115-117, 216, 222, 289-290, 293-295, 304, 310, 397, 405, 422; –batalla de, 31, 99, 105, 109-110, 112, 310

Platón, 211, 386, 397, 424-425, 430, 432-434, 436-438, 441-442, 446-448, 452, 456-457, 483, 485, 494, 515-516, 537, 546-547, 556, 559
Plemirio, 319, 321
pleonexia, 159, 540
plethos, 61, 172, 402-403, 421
Plistoanacte, 153, 303
Plutarco, 107, 109, 113, 130, 138, 147-148, 152, 239, 246-247, 256, 262, 269, 280, 345, 351
Plutón, 489, 518
Pnyx, 337
pobre, 145, 439, 456, 478
pobreza, 325, 327, 445
polemarco, 179, 411
poliadas, 478, 491
Polícrates, 51, 536-537
Polideuces, 506
Polignoto, 557-559
polis, passim, 66, 78, 115, 142, 184, 252, 282, 331-332, 335, 375-379, 381, 383-389, 393-394, 398, 401, 405, 411, 419-420, 427-429, 433, 435, 439-442, 444, 446, 449, 451, 454, 467, 476, 487-488, 491-496, 498, 503, 505, 507-509, 511, 517-518, 523-524, 527, 545-546, 549, 551-552
politeia, 128, 131, 172, 245-246, 331, 340, 356, 375, 377-381, 383, 385-389, 400, 404, 413, 416, 448, 458, 493, 509, 549-550, 555; *patrios politeia*, 331, 356
politeísmo, 23, 473
polites, 378, 387
Polízalo, 220-221
polypragmosyne, 159, 540
Ponto Euxino, 82, 185, 262, 264
póntico, 186, 202, 226
Poseidón, 492, 502, 508, 510, 556
Posidonia, 204, 206, 219
Potidea, 119, 170, 174, 266-267, 270-273, 277, 279, 285, 288, 291, 300, 305
potideatas, 270-271, 274
precio, 106, 162, 222, 305, 308, 313, 316, 330, 376, 409, 431
preigistoi, 394
presocrática, 428, 525, 541, 545
préstamo, 162, 514-515
Priene, 258
Pritaneo, 408
pritanos, 65-66, 180, 326, 349, 407, 414, 503
probouloi, 99, 324, 326, 332, 334, 382, 391
procesión, 36, 345, 500, 502-503, 520-521, 558
proceso de Fidias, 280; –de Sócrates, 483; –de impiedad, 248, 483
Procharisteria, 492
Pródico, 431, 442, 528, 546-547
prohedroi, 334
prokrisis, prokritoi, 384, 404
Prometeo, 429, 434-435, 527, 535, 538
Prometeo encadenado, 527, 535, 538
prophasis, 266-268, 274, 278, 281, 314
Propóntida, 341
propiedad, 29, 66, 173, 181, 344, 387, 392, 411, 413, 494, 557
proskynesis, 17
Prosopopeya de las Leyes, 386, 436
prostates, 248
prostasía, 323
tou demou, 248, 456
Protágoras, 254, 431, 434-443, 445-446, 448, 458, 528, 542, 546-548, 559
proteuein, 386
protos aner, 248, 250-251
prytanis, 382
psicología, 480, 519, 539-540, 559
psephisma, 242, 266, 406, 496
púnicos, 342
puro, 35, 103, 187, 198, 273, 446, 472-473, 483-484, 487, 511, 538, 544
Pyrgi, 201

Queronea, 422
Quersoneso de Tracia, 170, 173, 185, 348
Quinientos, 61, 65, 67, 131-132, 334, 382, 384, 405-407, 417
Quíos, 81, 109, 160, 162, 164, 172, 179, 190, 196, 257, 259, 261, 286, 328-330, 403

racionalismo, 194, 426, 428, 462-463, 467, 525, 541, 544, 548, 550-551
racionalidad, 425, 463
racional, 67, 189, 191, 250, 454, 457, 461-462, 464, 470, 539, 544-545
razón, 32, 66-67, 80, 83, 88, 92, 94, 105, 110, 126, 128, 142, 148, 151, 160, 168, 170, 174, 179, 183, 190, 194, 211, 225, 237, 243-244, 251, 273, 275, 282, 339, 349-350, 356, 360, 398, 414, 422-423, 425-426, 428, 430, 435, 438-439, 443, 450, 453, 463, 481, 489, 494, 534, 539, 542, 544-545, 550, 555

realeza persa, 32
Regio, 37, 141-142, 187, 204, 206, 209, 211, 213, 219, 221, 223-224, 230, 252-253, 256-257, 281, 286, 295, 317, 392, 420, 558
relativismo, 355, 387, 429, 433, 436, 532
relatividad, 17, 112, 430, 432-433, 437-438, 440, 450, 462, 526
religioso (pensamiento), 247, 385, 428, 475, 510, 512, 553, 559
remeros, 91, 94, 127, 147, 286, 332-333, 338
rendición de cuentas, 132, 410, 417, 494
retórica, 226, 340, 431, 450-451, 462
revueltas, 15, 18, 32, 56, 112, 301, 327
ricos, 66, 94, 132, 177, 183, 278, 295, 314, 327-328, 330, 333, 357, 379, 398, 407, 414-415, 440, 458-459, 495
riqueza, 43, 52, 132, 170, 191, 315, 327, 338, 354, 379, 398, 402, 414, 439, 447, 456, 465
ritos, 24, 247, 345, 380, 395, 469, 471-472, 474, 477-480, 485, 487-489, 492, 494-496, 502-503, 505-506, 512, 519, 529, 544, 549
ritualismo, 30, 247, 478, 484, 493, 513
ritual, 22, 24, 28, 56, 344, 385, 472, 478-481, 483-484, 489-492, 494-495, 500, 502, 511, 515, 518, 520-521, 523
Rodas, 330, 376
Rojo (mar), 9, 21-22
Roma, 15-16, 53, 58, 70, 96, 105, 142, 158, 199, 201, 204-205, 208, 221, 253, 331, 390, 394, 419, 473, 497, 517
romano, 20, 31, 407
rural, 29, 61-62, 94, 159, 210, 229, 311, 391, 394, 403, 411, 420, 504, 506
rurales, 62, 185, 288, 377, 390, 402, 406, 477, 489, 491, 500, 508

sabelios, 206
sacerdocios, 66, 494, 496, 507-508
sacrificios, 24, 152, 298, 339, 354, 413, 480-481, 485, 494-495, 502-503, 507, 515, 521, 530
sacrílego, 471
sagrado, 22, 132, 194, 406, 408, 411, 440, 458, 469-473, 476-477, 479, 483, 491, 495, 498, 501, 505, 521, 523, 544, 549, 552-553
Salamina, 9, 64, 71, 73-74, 83, 86, 91, 95, 97, 101, 104-107, 110, 112, 119, 128-129, 139, 143, 150, 159, 213-214, 216, 222-223, 241, 329, 346, 351, 375, 475, 497
Salamina, 9, 64, 71, 73-74, 83, 86, 91, 95, 97, 101, 104-107, 110, 112, 119, 128-129, 139, 143, 150, 159, 213-214, 216, 222-223, 241, 329, 346, 351, 375, 475, 497
batalla de Salamina, 97, 110, 213
Salamina de Chipre, 150, 346
salario, 409, 415
samaritanos, 29
Sardes, 21, 26, 35, 49, 72, 79-81, 83, 85, 89, 104, 341
sármatas, 41
Sarónico, 71, 140, 143, 146, 149, 304, 337
sátrapa, 18-19, 21, 26, 28, 31-32, 72, 79-80, 84-85, 88, 140, 328-330, 341, 346
satrapía, 18-20, 31, 40, 48, 81, 95
sebas, 458, 498
sebein, 483
secesión, 162, 164, 259, 261-262, 270, 294, 301, 333, 359, 389
Selinunte, 141, 204, 211-213, 216, 318
semitas, 16, 21, 205
semítico, 19, 24
Sepeia, 416
Sérifo, 104
servil (véase «esclavitud»), 229
Sesto, 115-116, 330, 350
severo, 554, 557
Síbaris, 52, 206, 217, 219, 253-254
Sibota, 269-270
sicanos, 202
Sicilia, 112, 140-142, 187, 199, 201-214, 216, 219-220, 222-224, 226-229, 256, 267, 269, 292, 296, 299, 307, 309, 311-329, 331-333, 335, 337-339, 341-343, 345, 347-349, 351, 353, 355, 357, 359, 380, 428, 444, 512
siciliotas, 202, 214, 218, 225, 296, 299, 314, 321, 329, 418
Sición, 54, 98, 104, 487
sículos, 202-203, 205, 209-210, 222, 224, 226-227, 229, 318-319, 418
Sifnos, 104
Sigeo, 74
Simónides, 223, 442
sinagoga, 30, 32
sincretismo, 28, 30
sinecismo, 377, 493
Sínope, 262

Siracusa, 100, 203-204, 209-212, 215-216, 219-224, 226, 228-229, 256, 292, 295-296, 313-314, 318-322, 325, 329, 376, 379, 413, 416-418, 420
siracusano, 209, 223-225, 256, 299, 321
Siria, 16
Sitalces, 289-290
Sócrates, 309, 349, 355, 428, 430, 432-433, 436-437, 441-443, 446-447, 458, 483-485, 516, 547-548, 550, 556
sofistas, 250, 425-434, 437-438, 440-441, 444-445, 451, 455, 460, 464, 545-548, 559-560
sofística, 426-428, 430-434, 437, 440-444, 450-454, 462, 465, 528, 541, 546-547
Sófocles, 250, 430, 475, 482, 511, 522, 532, 537-539, 547-548, 559
Sogdiana, 23, 34-35, 40
Solio, 290, 304
Solón, 58-60, 69, 224, 402, 411, 425, 534-536, 539
Solunte, 203, 213
sophía, 427, 432, 434
sophrosyne, 539
sorteo, 62, 173, 243, 334, 383-384, 407-408, 414, 416, 443, 456, 494
Spenta Mainyu, 23
stasis, 295, 354, 387, 456
subsistencias, 282
sueldos, 329, 414
sueños, 462, 475
superstición, 293, 318, 470
Suplicantes de Eurípides, 456
Susa, 16, 20, 32, 34-35, 38, 79, 84, 87, 90, 93-95, 100, 150, 214, 235, 327-328, 343, 346-347
symbolai, 178-179
symmachía, 54, 99, 158, 268
sympheron, 445, 448
syngeneia, 210, 322
synodos, 119
synomosia, 550
synomotai, 99
synteleia, 167
syntheke, 434, 436
syssitia, 393, 395

tagos, 420
taktai, 167
talasocracia, 152, 155, 159, 162, 172, 177, 185-187, 191, 278, 324, 353, 359, 452
Tales, 5-6, 17-19, 35, 38, 43, 45, 63, 65, 71, 73, 85-86, 88, 96-97, 101, 105, 107, 123, 127, 129, 132, 141, 143-144, 147, 153, 159, 170-171, 174, 177-178, 180-182, 184-186, 191-192, 194, 196-197, 207, 213, 240, 244, 251-252, 254, 263-264, 266, 269, 275, 277, 279, 286, 293, 295, 301, 308-309, 324, 331-332, 340, 345, 351-353, 357, 376, 378-379, 382-384, 386, 388-389, 396, 399, 416, 418, 420, 425-426, 428, 431-432, 434, 437, 444-446, 450, 464, 477, 481, 485, 488-489, 494, 505-506, 508, 510, 516, 519, 530, 533, 535-537, 541-542, 547-549, 557
tamiai, 413, 495
Tanagra, 142-143, 145-149, 422
Tanais, 42
Tarento, 199, 201, 204, 206, 219-221, 255, 403
tarentinos, 206, 220-221
Targelias, 472, 491
Tarquino, 208, 221
tasas, 413
Tasos, 92, 124-125, 130, 148, 159, 170, 180, 301, 347, 557-558
tasios, 124-125, 148, 170
Tauquira, 225
taxis *taxiarco,* 166-167, 170, 180, 192, 299
taxis phorou, 166-167, 170, 192, 299
Tebas, 56, 71, 108, 114, 146, 268, 275, 352, 357-358, 379, 390-391, 421-422, 488, 498, 538
tebano, 289, 391, 528
techne, 427, 435-436, 439-440, 447, 553, 559
técnica, 340, 409, 427, 434-436, 441-443, 554, 560
progreso, 6, 60, 77, 121-122, 155, 199, 220, 338, 428-429, 463
techne politiké, 435-436, 439-440
Teeteto, 434, 438-439, 442
Tegea, 54, 98, 129-130, 310
tele, 519
teleté, 519-521, 523
Télefo, 460
telesterion, 521, 523
telos, 383
temenos, 477
Temesa, 219
Temístocles, 83, 85-86, 93-94, 101-106, 110, 114, 116, 119, 121, 123, 125, 128-129, 131, 139, 144, 240-241, 276, 308-309, 375-376, 426, 475, 507

Tempe, 100
templos griegos, 152
teogonía, 474, 514, 526
teología, 24, 478, 482, 484, 493, 507, 519, 541-545
Teopompo, 146-147
Teramenes, 331-332, 336-338, 340, 343, 346, 349, 351-353, 355-358
Terina, 219
Termaico, 101, 263
Termópilas, 98-104, 114, 298, 301, 510
Terón, 211-216, 220, 222-224, 227, 516
Tesalia, 70-72, 74, 93, 95, 100, 103, 105-106, 114, 138, 146, 286, 301, 329, 388, 420-421
tesalios, 71-72, 97, 99-100, 103, 108, 114, 138, 145-146, 389, 420-421
Tesaliótida, 420
tesaurización, 20
Teseo, 491, 516
Tesmoforias, 489, 518
tesoro federal, 120, 125, 150, 171, 190, 247, 413, 510
tesoreros, 120, 168, 413, 495, 503
Tespias, 98, 102, 421-422
tetrades, 420
tetrarcas, 421
to theion, 531, 533
theos, 473, 475, 531-534, 542
therapeia, 483
therapeuein, 483
thetes, 94, 127, 131, 173, 286, 338, 380, 406
thyo, 481
thysía, 481
Tierstil, 44-45
timé, 383, 512
tiranos, 51, 59-60, 72, 92, 188, 209-210, 213, 215-216, 221, 223-229, 335, 376, 380, 402, 417, 420, 425, 501, 528
Tirinto, 54, 98, 376
Tirreno, 204-205, 213, 217, 220-221, 269
Tisafernes, 328-330, 333-336, 338, 341, 347
Tisbe, 422
Titácidas, 508
Titanes, 514-515
Tólmidas, 149
tora, 29
Torona, 170, 302-303
Tracia, 47-48, 78-79, 81-82, 86-87, 90, 92, 96, 102, 121-122, 124, 143, 167, 170, 173, 185, 190, 264-266, 270, 288-289, 299-300, 302-303, 305, 308-309, 313, 343, 347-348, 358, 376, 428; –ciudades griegas de, 102, 122
tragedia, 498, 533, 557, 559
trágicos, 110, 429, 431, 463, 525, 533, 540
trascendencia, 215, 327, 385-387, 433, 542
trascendental, 249, 426, 430, 432, 435-436, 439, 470, 555
Trasíbulo, 220, 223, 335, 341, 343, 347-348, 357-360, 431, 458
Trasideo, 215, 223
Trasímaco, 440, 448, 451, 460, 546
Treinta (los), 164, 269, 281, 334, 358-359; 116, 152, 155-157, 353, 356-359, 380, 397, 433, 458, 517
tribus, *(phylai)*, 30, 40-43, 45, 59, 63-67, 253-254, 416, 503, 508
tributo, 18-19, 21, 31, 36, 43, 51, 82, 126, 151, 165-168, 189, 193, 222, 225, 262, 271, 292, 299-300, 303, 312, 327-328, 453
trierarcos, 333, 335, 415
Trigeo, 303, 460
trigo, 43, 46, 141, 186-187, 287, 295, 318, 326, 330, 398, 489, 522; –de Eubea, 186
Trinacria, 228
Triptólemo, 522, 556
trittys, 63, 65
Tróada, 161, 185
trophé, 184-185, 195, 330
Troyanas (las), 312, 539
trueque, 19
Tucídides, hijo de Melesias, 245-246, 252, 255, 267, 280, 387; –el historiador, 255, 308
Turios, 141, 204, 252-256, 264, 281, 416, 526

Ucrania, 40-42
Ulises, 507, 529
Urartu, 35
urbano, 210, 377-378, 421
urbanización, 377
útil, 21, 27, 49, 51, 96, 125, 197, 199, 429, 436, 444-445, 450-453, 459, 525, 550
utilitario, 446

verdad, 21, 23, 25, 27, 33, 38, 42-43, 68, 82, 84, 93, 98-99, 104, 109, 117, 123, 130, 160, 164, 175, 179-180, 190, 195, 211-212, 218, 220, 226, 235, 241, 244, 248, 288, 291, 314, 318, 327, 337, 346, 351-352, 378, 396, 413-414, 428-432, 437-440, 445, 447, 490, 503, 511, 516, 542-543, 545, 556-557

vino, 30, 35, 46, 124, 127, 185, 205, 210, 212, 323, 331, 337, 345, 349, 358, 398, 403, 453, 459, 491, 506, 512, 546
virtud, véase *«areté»*, 27, 111, 183, 303, 386, 389, 391, 405, 411, 437, 441-443, 445, 458, 477, 484, 493, 498, 546, 552
Vix, 230-231

woikeis, 393

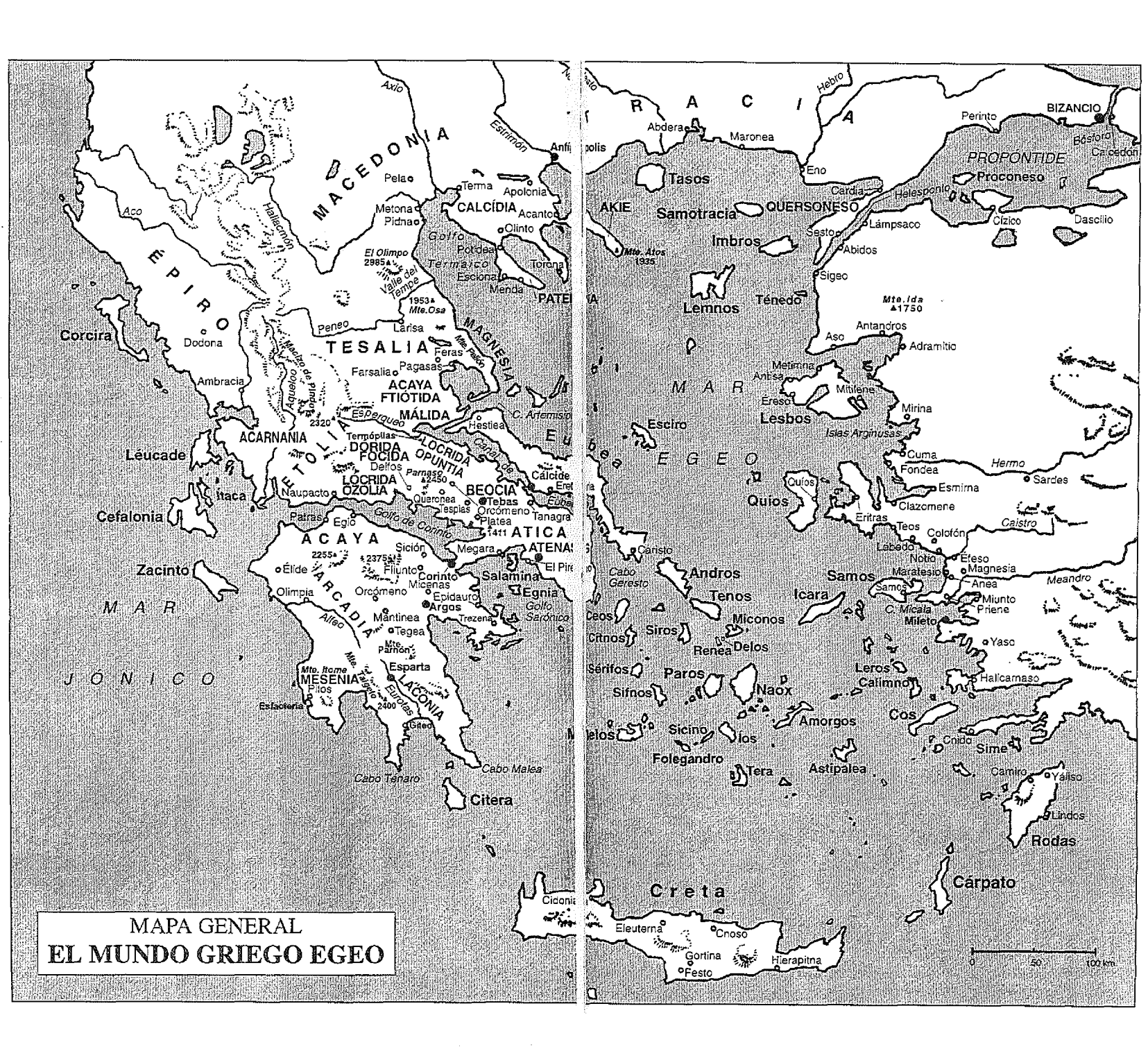
xenia, véase «hospitalidad», 175
xoanon, 499, 504

Yapigia, 204, 206
yapigios, 206, 220-221
Yaxartes, 16, 40
Yocasta, 538

Zacarías, 26, 28
Zacinto, 268, 296
Zancle, 203-204, 206, 209, 211, 224, 228
Zaratustra, 22-25
zoroastrismo, 23-25, 35
Zeus, 225, 251, 320, 425, 435-436, 439, 442, 444, 458, 460, 476, 484, 491-492, 499, 505-508, 510, 512, 514, 518-519, 523, 529-530, 532-536, 538, 542-543, 553, 556-557; *Herkeios*, 476, 505-506; *Hikesios*, 507; *Meilichios*, 506; *Phratrios*, 508; *Polieus*, 491-492, 499, 508; *Xenios*, 507
Zeuxis, 559
Zorobabel, 28

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Las divisiones del Ática clisteniana 64
Las fortificaciones de Atenas 144
Magna Grecia y Sicilia 204
Pilos y Esfacteria 297
Siracusa 320
La acrópolis de Atenas 499
Mapa general: El mundo griego egeo 636-637


MAPA GENERAL
EL MUNDO GRIEGO EGEO
MACEDONIA
EPIRO
TESALIA
ACARNANIA
ETOLIA
ACAYA
ARCADIA
LACONIA
MESENIA
ATICA
BEOCIA
LOCRIDA
FOCIDA
DORIDA
ACAYA FTIOTIDA
MÁLIDA
CALCÍDIA
MAGNESIA
PATE
Corcira
Dodona
Ambracia
Léucade
Itaca
Cefalonia
Zacinto
Pela
Terma
Apolonia
Metona
Pidna
Olinto
Potidea
Torona
Escione
Menda
Larisa
Feras
Pagasas
Farsalia
Termópilas
Delfos
Naupacto
Patras
Egio
Sición
Corinto
Micenas
Epidauro
Argos
Trezena
Salamina
Egnia
Megara
Tebas
Orcómeno
Platea
Tanagra
Tespias
Queronea
Calcide
Hestiea
Olimpia
Élide
Orcómeno
Mantinea
Tegea
Esparta
Pilos
Estacheria
Cabo Tenaro
Cabo Malea
Citera
Cidonia
MAR JÓNICO
Golfo Termaico
Golfo de Corinto
Golfo Sarónico
Canal de Eubea
Valle de Tempe
Mte. Osa
Mte. Pelión
Mte. Parnaso
Mte. Itome
Mte. Taygeto
Mte. Parnón
Mte. Olimpo
Mte. Pindo
Macizo de Pindo
Hallacmón
Aquelóo
Peneo
Esperqueo
Axio
Estrimón
Aco
Anfípolis
Abdera
Maronea
Hebro
TRACIA
Tasos
AKIE
Samotracia
QUERSONESO
Imbros
Lemnos
Ténedo
Mte. Ida
Mte. Athos
Eno
Cardia
Sestos
Abidos
Sigeo
Lámpsaco
Helesponto
Perinto
BIZANCIO
Bósforo
Calcedon
PROPÓNTIDE
Proconeso
Cízico
Dascilio
Antandros
Aso
Adramitio
Metimna
Antisa
Éreso
Mitilene
Lesbos
Mirina
Islas Arginusas
Cuma
Fondea
Esmirna
Sardes
Hermo
Clazomene
Eritras
Teos
Colofón
Caistro
Lebedo
Éfeso
Magnesia
Maratesio
Anea
Meandro
Miunto
Priene
C. Micala
Mileto
Yaso
Halicarnaso
Leros
Calimno
Cos
Cnido
Sime
Camiro
Yáliso
Lindos
Rodas
Cárpato
Esciro
Quíos
Andros
Tenos
Icara
Samos
Miconos
Ceos
Cítnos
Siros
Delos
Renea
Sérifos
Paros
Naxos
Sífnos
Amorgos
Sicino
Ios
Folegandro
Tera
Astipalea
Creta
Eleuterna
Cnoso
Gortina
Pesto
Hierapitna
Cabo Geresto
Caristo
0
50
100 km

ÍNDICE

PRÓLOGO 5
ABREVIATURAS 7
INTRODUCCIÓN 9

LIBRO PRIMERO

HISTORIA GENERAL

PRIMERA PARTE

EL IMPERIO PERSA Y EL MUNDO GRIEGO EGEO EN LA VÍSPERA DE LAS GUERRAS MÉDICAS

CAPÍTULO PRIMERO: *El imperio persa* 15

I. Organización del imperio persa, p. 15; II. La religión de los persas, p. 22; III. La política religiosa de los Aqueménidas. El judaísmo, p. 25; IV. Egipto en el imperio persa, p. 31; V. La civilización persa. El arte, p. 33.

CAPÍTULO II: *En los confines septentrionales del imperio persa: los escitas* 39

I. Los escitas, p. 39; II. La expedición de Darío contra los escitas, p. 47.

CAPÍTULO III: *El mundo griego (excepto occidente) en vísperas de las guerras médicas* 49

I. Los griegos de Asia bajo la dominación persa, p. 50; II. Esparta y el Peloponeso, p. 53; III. Atenas y la reforma de Clístenes, p. 58; IV. Atenas, Esparta y Grecia central a fines del siglo VI, p. 70.

SEGUNDA PARTE

LAS GUERRAS MÉDICAS Y EL ESTABLECIMIENTO DE LA HEGEMONÍA ATENIENSE

CAPÍTULO PRIMERO: *Las guerras médicas* 77

I. La revuelta de Jonia, p. 78; II. El problema del origen de las guerras médicas, p. 83; III. La expedición persa del 490. Maratón, p. 87; IV. De Maratón a la expedición de Jerjes, p. 91; V. La expedición de Jerjes: los distintos efectivos y planes estratégicos, p. 96; VI. La expedición de Jerjes. La campaña del 480: las Termópilas, Salamina, p. 101; VII. La expedición del Jerjes: el invierno del 480-479; Platea y Micala, p. 105.

CAPÍTULO II: *Los comienzos de la hegemonía ateniense (479-462/1)* 113

I. De los combates del 479 al abandono espartano, p. 113; II. Fundación y organización de la Confederación de Delos, p. 118; III. La Confederación de Delos y el progreso marítimo ateniense en época de Cimón, p. 121; IV Esparta, Atenas y los asuntos peloponesios del 478 al 462, p. 125.

TERCERA PARTE

EL IMPERIALISMO ATENIENSE HASTA EL INICIO DE LA GUERRA DEL PELOPONESO

CAPÍTULO PRIMERO: *El primer conflicto entre los atenienses y los peloponesios y la situación oriental de 461 a 445* 137

I. La ruptura entre Atenas y Esparta y la inversión de las alianzas (462/1), p. 137; II. Atenas y Mégara. Los primeros pasos de la expedición de Egipto, p. 139; III. La guerra en Grecia hasta las batallas de Tanagra y de Enófita (459-457), p. 142; IV. Atenas en el 457, p. 146; V. De Enófita a la paz de Calias (457-449/8). Proezas y desastres atenienses, p. 148; VI. De la paz de Calias a la paz de los Treinta Años (449/8-446/5), p. 152.

CAPÍTULO II: *El imperio ateniense* 157

I. De la hegemonía al imperialismo, p. 157; II. El *phoros*, p. 164; III. El dominio militar y político, p. 171; IV Imperialismo y jurisdicción, p. 177; V. Imperialismo y economía, p. 184; VI. El imperialismo y los dioses, p. 192; VII. Conclusión, p. 194.

CUARTA PARTE

LA GRECIA DE OCCIDENTE HASTA APROXIMADAMENTE MEDIADOS DEL SIGLO V

INTRODUCCIÓN: *El medio* 201
CAPÍTULO ÚNICO 209

I. Sicilia y el estrecho de Mesina en época de Hipócrates de Gela, p. 209; II. La expansión dinoménida hasta la batalla de Himera (480), p. 211; III. La Magna Grecia «pitagórica», p. 216; IV. Apogeo y ruina de las tiranías de occidente, p. 221; V. Sicilia después de los tiranos. Ducetio y el problema sículo, p. 227; VI. El dominio focense: Marsella, p. 230.

QUINTA PARTE

DE LA PAZ DE TREINTA AÑOS A LA GUERRA DEL PELOPONESO

INTRODUCCIÓN 235
CAPÍTULO PRIMERO: *Atenas y Pericles* 239

I. Pericles y las condiciones institucionales de su poder, p. 240; II. Pericles, la democracia y la oposición: el «primer ciudadano», p. 244.

CAPÍTULO II: *El imperialismo ateniense entre la paz de Treinta Años y la guerra del Peloponeso: ¿consolidación o expansión?* 252

I. Atenas y el Occidente: la fundación de Turios; Sicilia, p. 252; II. La guerra de Samos, p. 257; III. La política de Atenas en el Norte, p. 261; IV. Prolegómenos y orígenes de la guerra del Peloponeso, p. 265.

SEXTA PARTE

LA GUERRA DEL PELOPONESO

Capítulo primero: *La «guerra de los Diez Años» o guerra «Arquidámica»* 285

I. Fuerzas en presencia y planes estratégicos, p. 285; II. La guerra hasta la muerte de Pericles (431-429), p. 289; III. De la muerte de Pericles al asunto de Pilos (429/8-425/4), p. 291;IV De Pilos a la paz de Nicias (424-421), p. 299.

CAPÍTULO II: *De la paz de Nicias al desastre de Sicilia (421-413)*.... 307

I. La quiebra de la paz y la entrada en escena de Alcibíades (421-416), p. 307; II. La gran expedición de Sicilia (415-413), p. 312.

CAPÍTULO III: *Del desastre de Sicilia a la caída de Atenas* 324

I. La reactivación de la guerra en la Grecia del Egeo (413-411), p. 324; II. La crisis de 411, p. 331; III. El resurgimiento ateniense y el regreso de Alcibíades (411-408), p. 341; IV. El fin de la guerra del Peloponeso y la caída de Atenas (407-404), p. 345; V. Las últimas convulsiones atenienses: la tiranía de los «Treinta» y la segunda restauración de la democracia (404-403), p. 353.

LIBRO SEGUNDO

LA CIVILIZACIÓN GRIEGA EN EL SIGLO V

Interludio: De los acontecimientos a la civilización..... 363

PRIMERA PARTE

EL MARCO POLÍTICO DE LA CIVILIZACIÓN GRIEGA EN EL SIGLO V

INTRODUCCIÓN 373
CAPÍTULO PRIMERO: Polis y politeia: *generalidades* 375

I. Los fundamentos materiales, p. 375; II. La *politeia,* derecho de ciudad, p. 378; III. La *politeia,* sistema institucional, p. 381; IV. La ética política, p. 385; V. La sociedad allende la *polis,* p. 387.

CAPÍTULO II: *Ciudades oligárquicas*..... 390

I. Ejemplos de ciudades oligárquicas, p. 390; II. Problemas espartiatas, p. 394.

CAPÍTULO III: *Las democracias* 401

I. Democracia: la idea y el vocablo, p. 401; II. La democracia ateniense y su funcionamiento, p. 404; III. Las democracias fuera de Atenas, p. 416.

CAPÍTULO IV: *Los estados federales en el siglo V*..... 419

CAPÍTULO V: *La teoría política en el siglo V* 424

I. Los debates políticos antes de la época de la sofística, p. 425; II. La sofística. Generalidades, orígenes, p. 426; III. Los sofistas y su impopularidad, p. 430; IV. La ley positiva en cuanto contrato social, p. 434; V. Teoría del conocimiento y teoría política. La opinión y las técnicas de persuasión, p. 437; VI. Sofística y educación política. El conflicto entre generaciones, p. 441, VII. La naturaleza y la ley, lo útil y lo justo: teoría y práctica, p. 444; VIII. Pensamiento político y teoría constitucional, p. 454; IX. La aspiración a la concordia, p. 457; X. Nacimiento de la historia, p. 461.

SEGUNDA PARTE

ASPECTOS RELIGIOSOS DE LA CIVILIZACIÓN GRIEGA DEL SIGLO V

CAPÍTULO PRIMERO: *Generalidades* 469

I. Lo sagrado: ideas y palabras, p. 470; II. Los receptores del culto: dioses, héroes, etc., p. 473; III. El marco material del culto, p. 476; IV. Ritos y mitos. Las grandes formas del sacrificio, p. 478; V. La piedad, p. 482.

CAPÍTULO II: *La religión cívica* 487

I. Panteones y «heortologías» cívicas, p. 487; II. Aspectos institucionales de la religión cívica, p. 493; III. Religión, patriotismo y política. Los atenienses y Atenea, p. 496.

CAPÍTULO III: *Círculos socioreligiosos distintos a la ciudad* 505

I. En la antesala de la ciudad: familia, fratría, etc., p. 505; II. Por encima de la ciudad: cultos regionales y panhelénicos, p. 509.

CAPÍTULO IV: *Fuera de los marcos sociales: corrientes y círculos místicos* 513

I. La corriente órfico-pitagórica, p. 513; II. Eleusis, p. 517.

CAPÍTULO V: *La evolución de la mentalidad religiosa* 525

I. Las transformaciones del pensamiento mítico, p. 526; II. Hacia la abstracción de lo divino en la religión tradicional, p. 529; III. Destino y libertad, p. 533; IV. La filosofía presocrática, los dioses y lo divino, p. 541; V. Agnosticismo, ateísmo, impiedad. La reacción conservadora, p. 546; VI. La religión y el arte, p. 552.

TERCERA PARTE

ECONOMÍA Y SOCIEDAD

CAPÍTULO ÚNICO 563

I. Introducción, p. 563; II. La vida rural, p. 568; III. El artesanado. Tecnología y trabajo servil, p. 579; IV. Los intercambios, p. 589; V. Conclusiones, p. 599.

CONCLUSIÓN GENERAL: *El proceso de Sócrates* 607

ÍNDICE ONAMÁSTICO Y TEMÁTICO 613
ÍNDICE DE MAPAS 641